

Schriften der Monumenta Germaniae Historica

Band 19, II



Anton Hiersemann Stuttgart
1988

PAPST URBAN II.

(1088–1099)

von

ALFONS BECKER

Teil 2

Der Papst, die griechische Christenheit
und der Kreuzzug



Anton Hiersemann Stuttgart

1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Becker, Alfons:

Papst Urban II: (1088 – 1099) / von Alfons Becker. – Stuttgart : Hiersemann.

(Schriften der Monumenta Germaniae Historica ; Bd. 19)

NE: Monumenta Germaniae Historica (München): Schriften der Monumenta . . .

Teil 2. Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug. – 1988

ISBN 3-7772-8802-0



Printed in Germany © 1988 Anton Hiersemann, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen, audiovisuellen oder sonstigen Verfahren zu vervielfältigen und zu verbreiten. Diese Genehmigungspflicht gilt ausdrücklich auch für die Verarbeitung, Vervielfältigung oder Verbreitung mittels Datenverarbeitungsanlagen und elektronischer Kommunikationssysteme.

Schrift: Garamond-Antiqua, Linotype.

Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege

Bindearbeit: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller, Stuttgart.

VORWORT

In der Geschichte Urbans II. kommt zwei Aspekten zweifellos besondere Bedeutung zu, einmal dem Verhältnis dieses gregorianischen Reformpapstes zu Byzanz und zur griechischen Kirche, zum andern dem von ihm ins Leben gerufenen Kreuzzug. Diese zunächst individualgeschichtlichen Momente, welche Persönlichkeit und Pontifikat kennzeichnen und von anderen abheben, aber auch das damit verbundene allgemeineschichtliche Interesse rechtfertigen wohl ein erneutes eingehendes Studium. Wenn dabei die Schwierigkeit und Lückenhaftigkeit der Dokumentationsgrundlage eine gewisse Umständlichkeit und einen zuweilen hypothetischen Charakter der Darstellung bedingen, so glaubte ich dies in Kauf nehmen zu müssen.

In beiden Aspekten zeigen sich historische Neuansätze dieses auch sonst vielfältig in die Zukunft weisenden Pontifikats am Ausgang des 11. Jahrhunderts. Urbans Idee der Verständigung mit den Griechen und Urbans Kreuzzugsgedanke stehen im Zeichen seiner Ekklesiologie und Geschichtstheologie und sind schon von daher in einem inneren Zusammenhang miteinander verbunden, wie denn überhaupt aus ekklesiologischen und geschichtstheologischen Vorstellungen und Prinzipien entscheidende Leitmotive und Impulse für sein Handeln hervorgegangen sind.

Dieses Handeln geht von der Idee einer Christenheit aus, die Lateiner und Griechen in Einheit umfaßt und sich im Prozeß der Reform und Restauration befindet – einer restauratio im Innern sowohl als auch an den äußeren Grenzen. Einheit und Restauration sind von innen her gefährdet und gestört, nicht etwa durch ein Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche, sondern durch die Konflikte um die Reform der Christenheit im europäischen Westen und vor allem durch das Papstschisma des Investiturstreits. Um so mehr bedarf es daher einer Festigung der alten, grundsätzlich noch immer bestehenden lateinisch-griechischen Einheit durch Wiederbelebung und Bestätigung der Kirchengemeinschaft mit gegenseitiger Anerkennung und Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen der orthodoxen Patriarchatskirchen. Andererseits manifestieren und bewähren sich für Urban Einheit und Restauration der Christenheit an ihren äußeren Grenzen offenkundig in der Bewegung der christlichen Reconquista gegenüber der islamischen Welt. In theologischer Interpretation erlebter Zeitgeschichte überträgt Urban diese Bewegung vom Westen auf den Osten; aus dem

Geist der Reconquista und aus dem Gedanken der Einheit und Restauration der Kirche und Christenheit entsteht Urbans Kreuzzug.

Nicht nur das päpstliche Bemühen um Verständigung mit Byzanz seit 1089, sondern auch der Kreuzzug seit 1095 sollen der christlichen Einheit und Restauration dienen. In beiden Unternehmungen empfindet sich Urban als das Haupt der Christenheit, als den Petrus-Papst, der hier Initiative und Verantwortung übernimmt, um dem Willen Gottes, der in seinen Tagen eine große heilsgeschichtliche Zeitenwende geschehen läßt, zum Erfolg zu verhelfen.

In dem vorliegenden Teilband wird versucht, Urbans II. Konzept einer Verständigung mit Byzanz und der griechischen Kirche, seine Vorstellungen von Reconquista und Kreuzzug, sein Handeln auf der Grundlage seiner Ekklesiologie und seines Weltbildes darzulegen und die zeitgeschichtlichen Möglichkeiten und Grenzen dieser päpstlichen «Politik» aufzuzeigen.

Die Veröffentlichung meiner Studien gibt mir Gelegenheit, für die mir zuteil gewordene Unterstützung zu danken. Dank möchte ich zunächst abstaten meinen früheren Mainzer Kollegen, Herrn Professor A. HOHLWEG (München) und Herrn Professor J. KODER (Wien), für freundliche Hilfe und vielfältigen Rat bei der Arbeit am Byzanzkapitel; Herrn Professor Koder schulde ich besonderen Dank für die Einrichtung der im Anhang zum ersten Kapitel (aufgrund der Editionen von Holtzmann und Boulismas) wiedergegebenen griechischen Texte, für zahlreiche Übersetzungs- und Interpretationshilfen und für wertvolle Sach- und Quellenhinweise. Dank darf ich hier auch dem Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Herrn Professor R. ELZE, sagen für freundlich erteilte Auskünfte und Vermittlung schwer zugänglicher Einzeldokumentation. Dem Präsidenten der Monumenta Germaniae Historica, Herrn Professor H. FUHRMANN, gilt mein Dank für manchen förderlichen Beistand. Danken möchte ich an dieser Stelle ferner der Stiftung Volkswagenwerk für die Bewilligung eines Akademiestipendiums im Sommerhalbjahr 1982, womit mir kontinuierliche Arbeit ermöglicht wurde. Meinen Dank verdienen auch meine Mitarbeiter im Historischen Seminar Mainz, die mir in vielfältiger Weise hilfreich gewesen sind.

Ich widme diesen Band in ganz besonderer Dankbarkeit meiner Frau Geneviève.

Mainz, Mai 1986

A. B.

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort	V
Quellen- und Literaturverzeichnis	IX
Urban II. und Byzanz	1
Einleitung	1
Wibert, Urban und die Kiewer Kirche	7
Beobachtungen und Erlebnisse seit 1054	10
Mitarbeiter und Berater	34
Montecassino S. 35 – Petrus von Anagni S. 39 – Bruno von Segni S. 42 – Anselm von Canterbury S. 47 – Kardinal Deusdedit S. 49	
Normannen und Griechen zwischen Rom und Byzanz	62
Papsttum und Normannen S. 62 – Papst, Patriarch und griechische Kirchen Süditaliens S. 74 – Kompromiß von Melfi S. 80	
Die römisch-byzantinischen Verhandlungen von 1089	108
Urbans Legation nach Konstantinopel	113
Die byzantinische Antwort	128
Kaiserbrief von 1089 S. 151 – Patriarchenbrief von 1089 S. 154	
Die Reaktion Urbans II.	160
Die Einmischung des Gegenpapstes	171
Päpstliche-byzantinische Beziehungen 1090-1099	177
Abendländische Byzanzhilfe S. 178 – Rückzug und Verengung S. 189 – Konzil zu Bari 1098 S. 190 – Konzil zu Rom 1099 S. 200 – Angebliche byzantinische Gesandtschaft bei Heinrich IV. und Wibert 1099 S. 201 – Zusammenfassung S. 203	
Anhang:	
Griechische Quellen zu den Verhandlungen Urbans II. mit Byzanz im Jahre 1089	206
1. Zur Überlieferung	206
2. Synodalprotokoll der Endemusa unter dem Vorsitz des Kaisers Alexios I. Komnenos in Konstantinopel, September 1089	215
3. Schreiben des Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel an Papst Urban II., September 1089	249

<i>Deus vult</i> – Urbans II. Kreuzzug	272
Erlebnisse und Erfahrungen in Reims, Cluny und Rom bis 1088	273
Verhältnis zum Adel S. 273 – Pilgerwesen S. 274 – Friedensbewegung S. 275 – Adels- und Ritterethik S. 280 – Südeuropäische Reconquista S. 284 – Orientplan Gregors VII. S. 294 – Unternehmungen italienischer Seestädte S. 300 – Normannische Reconquista und Restauration S. 304	
Urban II. – ein kriegerischer Papst?	307
Zeitgenössische Kriegsproblematik: Gerechter Reichskrieg S. 308 – Ungerechte Bruderkriege S. 309 – Krieg der Kirche in eigener Sache S. 310 – JL 5536: <i>Interfectoribus excommunicatorum</i> S. 315 – Bernold von Konstanz S. 318 – Manegold von Lautenbach S. 319 – Bonizo von Sutri S. 319 – Deusdedit S. 321 – Anselm von Lucca S. 322 – Mathilde von Tuszien-Canossa S. 324 – Urbans Schreiben nach Deutschland S. 326 – Schreiben nach Reichsitalien S. 329 – Krieg im Innern der Christenheit, Reconquista und Kreuzzug S. 332	
Reconquista und Geschichtstheologie	333
Reconquista-Restauratio-Urkunden Urbans für Spanien und Sizilien S. 337 – Normannenurkunden S. 344 und S. 350 – Urbans geschichtstheologisches ‚Schema‘ S. 351 – Quellen und Anregungen S. 362 – Originalität der Konzeption Urbans S. 372	
Urbans Kreuzzug	376
Der Kreuzzugskanon von Clermont S. 383 – Brief an die Flandrer S. 386 – Schreiben nach Bologna S. 389 – Brief an die Vallombrosaner S. 390 – Urbans Kreuzzugs-idee in der Kreuzzugshistoriographie und in Kreuzfahrerurkunden S. 393 – Praktische Vorstellungen und Maßnahmen Urbans S. 407	
Urbans Kreuzzug und Byzanz	414
Vermutliche Verständigung Urbans mit Alexios I. S. 416 – Kreuzfahrer und Kaiser S. 419 – Information Urbans über den Kreuzzug S. 424 – Kreuzfahrerbrief aus Antiochia und Krise des Kreuzzugs S. 425 – Urbans Plan einer Orientreise S. 427 – Ademar von Le Puy und Raimund von St.-Gilles S. 428 – Angebliche Legation Daimberts von Pisa S. 429 – Scheitern der lateinisch-griechischen Zusammenarbeit S. 430 – Zusammenfassende Bemerkungen S. 432	
Anhang:	
Urbans II. Frankreichreise 1095-1096. Regesten	435
Karte der Frankreichreise	458

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Bereits in der Bibliographie zu Teil 1 aufgeführte Titel sind hier nicht nochmals aufgenommen.

I. QUELLEN

- ACCOLTI: Benedicti de Accoltis Aretini Historia Gotefridi, RHC hist. occ. 5, 532 ff.
ACOCCELLA, N., Alfano di Salerno. Il carne per Montecassino, Salerno 1963.
ACTA translationis ss. reliquiarum in monasterium Cormaricenum, Gallia Christiana 14 Instr. 76 f. Nr. 58.
ANASTASIUS Bibliothecarius, Epistolae sive praefationes, ed. E. PERELS und G. LAEHR, MGH Epp. 7 (= Karol. Aevi 5), Berlin 1912-1928.
ANNA Komnena, Alexias, ed. B. LEIB, Anne Comnène, Alexiade, 3 Bde., Paris 1937-1946, Neudruck 1967, Index von P. GAUTIER, Paris 1976.
ANNALES Baresenses, MGH SS 5, s. Lupus Protospatarius.
ANNALES Beneventani, MGH SS 3, 182 f.; O. BERTOLINI, Gli Annales Beneventani, Bullettino dell' Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano 42 (1923).
ANNALES Gemmeticensis (Jumièges), MGH SS 26, 508 f.
ANONYMI Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, ed. R. HILL, The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem, Oxford Medieval Texts, Oxford 1972.
ANONYMI Historia Sicula a Normannis ad Petrum Aragonensem, Muratori¹ 8, 745 ff. (Anonymus Vaticanus).
ANSELM von Canterbury: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera Omnia, ed. F. S. SCHMITT, 6 Bde. Seckau-Rom-Edinburgh, 1938-1961, Neudruck in 2 Bdn. I (1-2), II (3-6) Stuttgart 1968.
— Cur Deus homo, ed. F. S. SCHMITT, Darmstadt 1956/60.
ANSELM von Lucca, Collectio Canonum, ed. Fr. THANER, Innsbruck 1906-1915, Neudruck Aalen 1965; Capitulationes, Migne PL 149, 485 ff.;
— Liber contra Wibertum, MGH Ldl 1.
ARBELLOT, F., Les chevaliers limousins à la première Croisade (1096-1102), Paris 1881.
BALLADORE PALLIERI, G. — VISMARA, G., Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum 1304, Biblioteca dell' unione cattolica per le scienze sociali 12, Milano 1946.
BARRAU DIHIGO, L. — MASSÓ TORRENTS, J., Gesta comitum Barchinonensium, in: Chroniques Catalanes 2, Barcelona 1925.
BASILEIOS, Metropolit von Reggio Calabria, Brief an den Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel, in: HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 4, 102; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, Nr. 3, 333.

- BECQUET, J., *Le bullaire du Limousin*, Bull. Soc. archéol. et hist. du Limousin 100 (1973).
- *La vie de Saint Gaucher, fondateur des chanoines réguliers d'Aureil en Limousin*, Revue Mabillon 54 (1964).
- BLIGNY, B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble 1958.
- BÖHMER, J. F., *Regesta Imperii II, 5*: ZIMMERMANN, H., *Papstregesten 911-1024*, Wien-Köln-Graz 1969.
- BONIZO von Sutri, *Libellus de sacramentis*, in: BERSCHIN, Bonizo v. Sutri.
- BOULISMAS, E., Νικόλαος ὁ Γραμματικὸς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἱ ἀντεπάπαι Οὐρβανὸς καὶ Κλήμης, in: Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον 11 (1877), Athen 1876.
- BOUREL DE LA RONCIÈRE, C., *Vie de Bouchard le Vénérable (Vita Burcardi)*, Paris 1892.
- BRUNO von Segni, *Tractatus de sacrificio azymo*, Migne PL 165, 1085-1090.
- BRUNS, H. Th., *Canones Apostolorum et Conciliorum veterum saeculorum IV-VII*, 2 Bde., Berlin 1839.
- CARMEN Pisanorum, ed. F. DE REIFFENBERG, *Annuaire de la Bibl. Royale de Belgique* 5, Bruxelles et Leipzig 1844 und H. E. J. COWDREY, *The Mahdia Campaign*, Engl. Hist. Rev. 92 (1977).
- CATALOGUE of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1888-1893, London 1894.
- CHARANIS, P., *A Greek source on the origin of the First Crusade*, Speculum 24 (1949).
- CHARMASSE, A. de, *Cartulaire de l'église d'Autun*, Coll. de doc. inéd. sur l'hist. de l'Autunois 1, Paris-Autun 1865.
- CHIFFLET, *Histoire de l'abbaye royale de la ville de Tournus*, Dijon 1664.
- CHRONICA Gaufredi Vosiensis, MGH SS 26, 199 ff.
- CHRONICA Monasterii Casinensis, ed. H. HOFFMANN, MGH SS 34 (1980).
- CHRONICON Casauriense auctore Johanne monacho, Muratori¹ 2, 2, 775 ff.
- CHRONICON s. Martini Turonensis, MGH SS 26, 458 ff.
- CHRONICON s. Maxentii, ed. J. VERDON, *Chronique de St. Maixent*, Classiques de l'Histoire de France 33, Paris 1979.
- CLARIUS, *Chronicon s. Petri Vivi Senonensis*, ed. R.-H. BAUTIER — M. GILLES, *Chronique de St.-Pierre-le-Vif de Sens, dite de Clarius*, Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris 1979.
- CLEMENS III. (Wibert), *Brief an Basileios von Reggio Calabria*, in: HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, Anh. Nr. 1, 98; BOULISMAS, *Nikolaos Grammatikos* Nr. 2, 331; PITRA, *Anal. Noviss. Spicil. Solesm.* 1, 479 (mit lat. Übers.).
- COLLURA, P., *Le più antiche carte dell' Archivio Capitolare di Agrigento (1092-1282)*, Società Siciliana di Storia Patria, Documenti per servire alla storia della Sicilia, Ser. 1 vol. 25, Palermo 1961.
- COWDREY, H. E. J., *Two studies in Cluniac history 1049-1126: 1. Memorials of abbot Hugh of Cluny (1049-1109)*, Studi Gregoriani 11 (1978).
- CYPRIAN, *De catholicae ecclesiae unitate*, ed. G. HARTEL, CSEL 3, 1, Vindobonae 1868.
- DARROUZÈS, J., *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Archives de l'Orient chrétien 10, Paris 1966.

- Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine, *Rev. des Études Byzantines* 23 (1965).
- *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981.
- DENIFLE, H., *La désolation des églises, monastères et hopitaux en France pendant la guerre de Cent Ans*, Tome 1: Documents relatifs au XVe siècle, Paris 1897, Neudruck Bruxelles 1965.
- DÖLGER, F., *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948.
- DOMINICUS, Patriarch von Grado: *Epistola (Dominici patr. Veneti) ad Petrum Antiochenum*, in: WILL, *Acta*, S. 205 ff.
- DOUAIS, C., *Cartulaire de l'abbaye de St.-Sernin de Toulouse (844-1200)*, Paris — Toulouse 1887.
- DU PARC-QUIOC, S., *La Chanson d'Antioche, édition du texte d'après la version ancienne, étude critique*, 2 Bde., Documents relatifs à l'histoire des croisades p. p. l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Bd. 11 (1-2), Paris 1976-1978.
- DUVIVIER, Ch., *Recherches sur le Hainaut ancien (pagus Hainonensis) du VIIe au XIIe siècle*, Bruxelles 1865.
- EADMER, *Vita s. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, ed. R. W. SOUTHERN, *The life of St. Anselm, Medieval Texts*, hg. von Galbraith-Mynors-Brooke (Nelson Texts), London 1962.
- ERDMANN, C. — FICKERMANN, N., *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.*, MGH, *Briefe der deutschen Kaiserzeit* 5, 1950.
- FAZELLUS, Th., *De rebus Siciliae posteriores decades Lib. VII c. 1, Rerum Sicularum Scriptores*, Francofurti 1579.
- FÉROTIN, M., *Une lettre inédite de St. Hugues, abbé de Cluny, à Bernard d'Agen, archevêque de Tolède (1087)*, *BÉCh* 61/63 (1901-1902).
- FOERSTER, H., *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Berlin 1958.
- FONT-RÉAULX, J. de, *Lettres pontificales antérieures à 1198 concernant les provinces ecclésiastiques du Sud-Est*, *Bulletin philologique et historique*, Année 1973 (Paris 1973).
- FRANSEN, G., *Une collection canonique de la fin du XIe siècle*, *Mélanges Jullien*, Strasbourg 1961.
- FRENKEN, G., *Kölner Handschriften geschichtlichen Inhalts I, 1. Ein unbekannter Brief Papst Urbans II.*, *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 16 (1934).
- GARSIA von Toledo, *De Albino et Rufino*, ed. R. M. THOMSON, *Tractatus Garsiae, Textus Minores* 46, Leiden 1973.
- GASPARRI, L., *Osservazioni sul Codice Vallicelliano C. 24*, *Studi Gregoriani* 9 (1972).
- GAUTIER, P., *Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche, Notice biographique (mit Text-edition)*, *Rev. Et. Byz.* 22 (1964).
- *Un second traité contre les latins attribué à Théophylacte de Bulgarie*, *Theologia* 47 (1977).
- GERMANIA Pontificia, Bd. IV: *Provincia Maguntinensis, Pars IV: S. Bonifatius, Archidioecesis Maguntinensis, Abbatia Fuldensis*, ed. H. JAKOBS, Göttingen 1978.
- GESTA Andegavensium peregrinorum, *RHC hist. occ.* 5, 345 ff., s. auch HALPHEN et POUPARDIN, *Chroniques des comtes d'Anjou*, Paris 1913.
- GESTA triumphalia per Pisanos facta, *RHC hist. occ.* 5 und *Muratori*² 6, 2.

- GILCHRIST, J. T., *Diversorum patrum sententie sive collectio in LXXIV titulos digesta*, Monumenta Juris Canonici, Series B, Corpus Collectionum vol. 1, Rom, Città del Vaticano 1973.
- Die Epistola Widonis oder Pseudo-Paschalis, Der erweiterte Text, DA 37 (1981).
- GIRGENSOHN, D., *Miscellanea Italiae Pontificiae*, Untersuchungen und Urkunden zur Kirchengeschichte Italiens, vornehmlich Kalabriens, Siziliens und Sardiniens (zugleich Nachträge zu den Papsturkunden Italiens XI) 1. Hälfte, Nachr. Göttingen Nr. 4, 1974.
- GOETZ, L. K., Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts, Kirchenrechtliche Abhandlungen 18-19, Stuttgart 1905.
- GRATIANUS A S. TERESIA, *Castigationes Kehrianæ*, 1: De monasterio s. Bartholomæi de Carpineto, *Ephemerides Carmeliticae* 3 (1949); 2: De ecclesia s. Crysogoni Romæ, ebda. 6 (1955).
- GREGORII I papæ registrum epistolarum, ed. P. EWALD und L. M. HARTMANN, MGH Epp. 1-2, 1891-1899.
- GUÉRARD, B., MARION, A., DELISLE, L., *Cartulaire de l'abbaye de St.-Victor de Marseille*, 2 Bde., Coll. doc. inéd., série I, Coll. de cartulaires de France 9, Paris 1857.
- HIESTAND, R., Vorarbeiten zum Oriens Pontificius III, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Abh. Göttingen 3. Folge Nr. 136, 1985.
- HEIMBACH, C. W. E., *Basilicorum Libri LX*, Bd. 1 (Lib. I-XII), Leipzig 1833.
- HINSCHIUS, P., *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, Leipzig 1863, Neudruck Aalen 1963.
- HGL s. DEVIC-VAISSETE, *Histoire Générale de Languedoc*.
- HOFFMANN, H., Der Kalender des Leo Marsicanus, DA 21 (1965).
- HOLTZMANN, W., Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexius I. und Papst Urban II. im Jahre 1089, Byz. Zs. 28 (1928) und Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des hohen Mittelalters, Bonner Historische Forschungen 8 (1957).
- HOLTZMANN, W. — GIRGENSOHN, D., Nachträge zu den Papsturkunden Italiens 10, Nachr. Göttingen 8 (1962).
- IMPERIALE DI SANT' ANGELO, C., *Codice diplomatico della repubblica di Genova*, Bd. 1, Roma 1936.
- JEDIN, H., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose — Bologna, Freiburg Br. 1962 und Bologna 21973.
- JOHANN V. OXEITES, Patriarch von Antiochia, Traktat über die Azymen, in: LEIB, *Deux inédits byzantins*, S. 244 ff.
- Schreiben an die Synode, in: GAUTIER, Jean V l'Oxite, S. 140 ff.
- JOHANN, Metropolit von Kiew, Brief an Clemens III. — Wibert, in: PAVLOV, *Kritische Versuche* (1878) Nr. 7, S. 169 ff., (1874) Nr. 7, S. 355 ff.
- Kanonische Antworten an den Mönch Jakob, in: GOETZ, *Denkmäler Altrußlands*, S. 115 ff.
- KEHR, P. F., *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia* 10, ed. D. GIRGENSOHN, Turici 1975.
- KODER, J., Das Fastengedicht des Patriarchen Nikolaus III. Grammatikos, *Jahrbuch der Österr. Byzantinistik* 19 (1970).

- LAMPERT von Hersfeld, Annalen, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS rer. Germ. [38] (1894).
- LAPORTE, Lettres des premiers Chartreux, I.: S. Bruno — Guiges — S. Anthelme, Introduction, texte critique, traduction et notes, par un Chartreux, Sources Chrétiennes Nr. 88, Série de Textes Monastiques d'Occident Nr. X., Paris 1962.
- LAYCUS (von Amalfi), Epistola Layci clerici missa Sergio abbati ad defendendum se de azimis contra Grecos, ed. A. MICHEL, Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit, Orientalia Christiana Analecta 121, Roma 1939.
- LEIB, B., Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle, Orientalia Christiana vol. 2, 3 Nr. 9, Roma 1924.
- LEMAÎTRE, J.-L., Un nouveau témoin du nécrologe de Cluny, Mabillon et le nécrologe de Souvigny, Frühma. Studien 17 (1983).
- LOHRMANN, D., Papsturkunden in Frankreich N. F. 7: Nördliche Ile-de-France u. Vermandois, Abh. Göttingen 3. Folge Nr. 95 (1976).
- MABILLE, E., Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois, Châteaudun 1874.
- MANSILLA, D., La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216), Monumenta Hispaniae Vaticana, Sección Registros I, Roma 1955.
- La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227), ebd. Registros II, Roma 1965.
- La documentación pontificia del Archivo de la catedral de Burgos, Hispania Sacra 1 (1948).
- MARION, J., Cartulaires de l'Eglise cathédrale de Grenoble dits Cartulaires de St. Hugues, Collection de Documents Inédits IIe série, Paris 1869.
- MÉNAGER, L. R., Notes critiques sur quelques diplômes normands de l'Archivio Capitolare di Catania, Bullettino dell' Archivio Paleografico Italiano N. S. 2-3 Parte II (1956-57).
- MÉTAIS, Ch., Cartulaire de l'abbaye cardinale de la Trinité de Vendôme, 2 Bde., Paris 1894.
- MIGUEL ROSELL, F., Liber Feudorum Maior, Cartulario real que se conserva en el archivo de la corona de Aragon, 2 Bde., Barcelona 1945-1947.
- MINGARELLI, I. A., Graeci codices manuscripti apud Nanios patricos Venetos asservati, Bononiae 1784.
- MINIERI - RICCIO, C., Saggio di Codice Diplomatico formato sulle antiche scritture dell' Archivio di Stato di Napoli, Supplemento Parte Prima, Napoli 1882.
- NARRATIO Floriacensis de captis Antiochia et Hierosolyma, RHC hist. occ. 5, 356 ff.
- NIKETAS von Ankyra, Traktat über die Synoden, in: DARROUZÈS, Documents inédits, S. 208 ff.
- Traktat über die Bischofsordinationen, a. a. O. S. 176 ff.
- NIKETAS von Nikäa, De schismate Graecorum, Quibus temporibus et quarum criminationum causa a constantinopolitana ecclesia sejunxerit se Romanorum ecclesia, Migne PG 120, 714 ff.
- NIKOLAUS III., Patriarch von Konstantinopel, Brief an Urban II. (1089), in: HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 3, 101; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, Nr. 1, 328. S. auch unten S. 249 ff.
- Fastengedicht, in: KODER, Das Fastengedicht.

- NOMOKANON in 14 Titeln: Photii Const. Patr. Opera omnia, Syntagma Canonum, Migne PG 104, 441 ff.
- NOTITIAE duae Lemovicenses de praedicatione crucis in Aquitania, RHC hist. occ. 5, 350 ff.
- ODILO von Cluny, Vita s. Maioli abb. Cluniacens., AA SS Mai 2, 683 ff.
- ODO von Cluny, Vita Geraldi comitis Auriliacensis, Migne PL 133, 639 ff.
- ORDERICUS VITALIS, Historia Ecclesiastica, ed. and transl. by M. CHIBNALL, The ecclesiastical history of Ordericus Vitalis, Oxford Medieval Texts, 6 Bde., Oxford 1969-1980.
- PETROS III., Patriarch von Antiochia, Inthronistiken, in: MICHEL, Humbert und Kerularios 2, 432 ff.
- Epistolae, in: WILL, Acta.
- PETRUS Damiani, Contra errorem Graecorum de processione Spiritus Sancti, Opusc. 38, Migne PL 145, 633 ff.
- Epistolae, Migne PL 144 und K. REINDEL, Die Briefe des Petrus Damiani, MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit 4, 1 (1983).
- PITRA, J. B., Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis t. 1, Paris 1885.
- PRATESI, A., Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall' archivio Aldobrandini (Studi e testi 197), Roma 1958.
- PROLOGO, A., Le carte che si conservano nello archivio del capitolo metropolitano della città di Trani (Dal IX sec. fino all' anno 1266), Barletta 1877.
- RAIMUND von Aguilers, Liber (Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem), ed. J. H. et L. L. HILL, Le liber de Raymond d'Aguilers, Doc. relatifs à l'hist. des croisades p. p. l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 9, Paris 1969.
- RAMON DE HUESCA, Teatro historico de las iglesias del reino de Aragon, Vol. 7, Pamplona 1792.
- RHALLES, K. — POTLES, M., Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 Bde., Athen 1852-1859.
- RHC hist. occ. s. Recueil des Historiens des Croisades.
- RICHARD, M., Inventaire des manuscrits grecs du British Museum, Publ. de l'Inst. de Recherche et d'Hist. des Textes 3, Paris 1952.
- Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs, Publ. de l'Inst. de Recherche et d'Hist. des Textes 1, Paris 1958.
- RIUS SERRA, Cartulario de San Cugat des Vallés, 2 Bde., Barcelona 1945-1946.
- ROUQUETTE, J.-B., Histoire du prieuré et de la paroisse de Notre-Dame de l'Espinasse de Millau (Aveyron), Villefranche 1866.
- ROUQUETTE, J. — VILLEMAGNE, A., Bullaire de l'église de Maguelonne, Bd. 1 (1030-1216), Montpellier 1911.
- RUDOLF GLABER, Historiarum Libri V, ed. M. PROU, Raoul Glaber, Les cinq livres de ses histoires, Coll. de Textes, Paris 1886.
- RUPERTI Chronicon s. Laurentii Leodiensis, MGH SS 8, 271 ff.
- SANTIFALLER, L., Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII., 1. Quellen, Studi e Testi 190, Città del Vaticano 1957.
- SCALIA, G., Nuove considerazioni storiche e paleografiche sui documenti dell' Archivio

- Capitolare di Catania per il ristabilimento della sede vescovile nel 1091, Archivio Storico per la Sicilia Orientale 57 (4 a serie, anno 14) (1961).
- SCHELTEMA, H. J. — VAN DER WAL, N., Basilicorum Libri LX, Ser. A. Vol. 1: Textus Librorum I-VIII, s'Gravenhage 1955.
- SCHMIDT, G., Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe, 1. Teil bis 1236, Publikationen a. d. K. Preuß. Staatsarchiven 17, Leipzig 1883.
- SIEBEN, H. J., Der Tractatus de septem conciliis generalibus (Ms. Paris, Bibl. Nat. 12 264). Eine griechische Konzilssynopse in lateinischer Übersetzung des 12. Jh., AHC 16 (1984).
- SOMERVILLE, R., The Councils of Urban II, vol. 1: Decreta Claromontensia, Annuarium Historiae Conciliorum Supplementum Nr. 1, Amsterdam 1972.
- STARRABBA, R., Contributo allo studio della diplomatica Siciliana dei tempi normanni, Diplomi di fondazione delle chiese episcopale di Sicilia (1082-1093), Archivio Storico Siciliano, N. S. 18 (1894).
- SYMEON II., Patriarch von Jerusalem, Traktat über die Azymen, in: LEIB, Deux inédits byzantins, S. 217 ff.
- Kreuzzugsbriefe, in HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 6 und 9.
- SYNODALPROTOKOLL Endemusa von Konstantinopel (1089), in: HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 2, 99. S. auch unten S. 215 ff.
- TEULET, A., Layettes du trésor des chartes, 5 Bde., Paris 1863-1909.
- THEOPHYLACTI Bulgariae archiepiscopi Opera omnia, Migne PG 126, darin: Allocutio ad quemdam ex suis familiaribus de iis quorum Latini incusantur, Sp. 221 ff.; s. auch WILL, Acta, S. 229 ff. (Libellus).
- TRÉMAULT, M. de, Cartulaire de Marmoutier pour le Vendômois, Paris-Vendôme 1893.
- TUDEBODUS (Petrus), Historia de Hierosolymitano itinere, ed J. H. et L. L. HILL, Petrus Tudebodus, Doc. relatifs à l'histoire des croisades p. p. l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 12, Paris 1977.
- VERDON, J., La Chronique de Saint-Maixent 751-1140, Les classiques de l'histoire de France au Moyen âge 33, Paris 1979.
- VILLANUEVA, J., Viage literario (1806), Bd. 6, Valencia 1821.
- VILLARD, F., Recueil des documents relatifs à l'abbaye de Montierneuf de Poitiers, 1076-1319, Arch. Hist. du Poitou 59, Poitiers 1973.
- VITA b. Gaufridi (Castaliensis), RHC hist. occ. 5, 348 ff. und F. ARBELLOT, Les chevaliers limousins, Paris 1881, S. 69 ff. (Auszüge); Gesamtedition von A. BOSVIEU, s. oben Bd. 1, S. XXII.
- VITA et translatio S. Nicolai Tranens. (Nikolaus von Trani), AA SS Juni 1, 235-260.
- VITA s. Petri episc. Anagninae, AA SS. Aug. 1 (1867), 231 ff. und Compendium Vitae S. Petri, Migne PL 165, 1137 ff.
- VOGEL, C. — ELZE, R., Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, 3 Bde. (Studi e Testi 226, 227, 269), Roma 1963-72.
- VOLPINI, R., Additiones Kehrianæ 1-2, Rivista di Storia della Chiesa in Italia 22 (1968) — 23 (1969).
- WENDEHORST, A., Das Bistum Würzburg 1, Germania Sacra NF. 1 (Kirchenprovinz Mainz), Berlin 1962.
- WIEDERHOLD, W., Papsturkunden in Florenz, Nachr. Göttingen 1901.

- WILHELM von Apulien: *Gesta Roberti Wiscardi*, ed. M. MATHIEU, Guillaume de Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici, Testi e Monumenti 4, Palermo 1961.
- WILLIAMS, S., *Concilium Claromontanum 1095*, A new text, *Studia Gratiana* 13 (1967).

II. LITERATUR

- AHRWEILER, H., *Byzance et la Mer, la marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles* (Bibliothèque Byzantine publiée sous la direction de Paul Lemerle, Etudes 5), Paris 1966.
- *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975.
- *La géographie historique de l'empire byzantin et le problème Orient- Occident*, in: *Popoli e Paesi nella cultura altomedievale* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 29, 1), Spoleto 1983.
- ALPHANDÉRY, P., *Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade*, *Revue de l'Histoire des Religions* 99 (1929).
- AMANN, E. — DUMAS, A., *L'église au pouvoir des laïques (888-1057)*, in: FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, Bd. 7, Paris 1948.
- AMARGIER, A., *La capture de S. Maieul de Cluny et l'expulsion des sarrasins de Provence*, *Revue Bénédictine* 1963.
- AMMANN, A. M., *Die Anfänge der Hierarchie im Kiewer Rus-Reich*, *Ostkirchliche Studien* 2 (1953).
- *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen*, Teil 1: *Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988-1459)* (*Das östliche Christentum* N. F. 13, 1), Würzburg 1955.
- ANRICH, G., *Hagios Nikolaos, Der hl. Nikolaus in der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen, 2 Bde., Leipzig-Berlin 1917.
- ATIYA, A. S., *The Crusades. Historiography and Bibliography*, Bloomington 1962.
- AUBERT, G., *L'histoire des guerres faictes par les chrestiens contre les turcs sous la conduite de Godefroi de Bouillon*, Paris s. d. (Vincent Sertenas) 1559.
- AUDIAT, L., *Saint-Eutrope et son prieuré*, *Archives Historiques de la Saintonge et de l'Aunis* 2, Saintes-Paris 1875.
- AUER, L., *Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern*, *MIÖG* 79-80 (1971-72).
- AVALLONE, R., *Alfanus Salernitanus*, *Rivista di Studi Salernitani* 1 (1968).
- BABUDRI, F., *Sinossi critica dei traslatori Nicolaiani di Bari*, *Archivio Storico Pugliese* 4 (1950).
- BAINTON, R. H., *Christian attitudes towards war and peace. A historical survey and critical reevaluation*, New York 1960.
- BALARD, M., *Amalfi et Byzance (Xe-XIIe siècles)*, in: *Recherches sur le XIe siècle* (Centre de Recherche d'Histoire et civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires 6), Paris 1976.

- BAUMEL, J., Histoire d'une seigneurie du Midi de la France: Naissance de Montpellier 985-1213, Montpellier 1969.
- BAUMGARTEN, N. DE, Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIIe siècle (*Orientalia Christiana* 58), Rom 1930.
- BECK, H. G., Auf dem Weg zum Schisma des Jahres 1054, in: JEDIN, Handb. der Kirchengeschichte 3, 1 (1966).
- Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: JEDIN, Handb. der Kirchengeschichte 3, 2 (1968).
- Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von B. MOELLER, Bd. 1 Lieferung D 1, Göttingen 1980.
- Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz (*Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl. SB* 384), Wien 1981.
- BECK, M., Alexios Komnenos zwischen Normannen und Türken, in: Akten XI. intern. Byzant.-Kongreß 1958, München 1960.
- BECKER, A., Form und Materie, Bemerkungen zu Fulberts von Chartres *De forma fidelitatis* im Lehnrecht des Mittelalters und der frühen Neuzeit, *HJb* 102 (1982).
- La politique féodale d'Urbain II dans l'ouest et le sud de l'Europe, in: *Droit privé et institutions régionales, études historiques offertes à J. Yver*, Paris 1976.
- Urban II. und die deutsche Kirche, in: *Investiturstreit und Reichsverfassung (Vorträge und Forschungen 17)*, Sigmaringen 1973.
- BECKER, A. — LOHRMANN, D., Ein erschlichesenes Privileg Papst Urbans II. für Erzbischof Guido von Vienne (*Calixt II.*), *DA* 38 (1982).
- BECQUET, J., Les chanoines réguliers en Limousin aux XIe et XIIe siècles, *Analecta Praemonstratensia* 36 (1960).
- Les évêques de Limoges aux Xe, XIe et XIIe siècles, *Bull. de la Soc. Archéol. du Limousin* 104-106 (1977-1979).
- La mort d'un évêque de Périgueux à la 1ère Croisade: Raynaud de Thiviers (1101 ou 1102), *Bull. Soc. hist. et archéol. Périgord* 87 (1960).
- BERNARDO, S., Santa Severina nella vita Calabrese dai tempi più remoti ai nostri giorni, Napoli 1960.
- BERSCHIN, W., Bonizo von Sutri. Leben und Werk (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 2), Berlin-New York 1972.
- BIENVENU, J. M., Aux origines d'un ordre religieux: Robert d'Arbrissel et la fondation de Fontevraud (1101), in: *Aspects de la vie conventuelle aux XIe et XIIe siècles. Congrès de la société des historiens médiévistes, St. Etienne 1974 (Cahiers d'Histoire 20, 1975)*.
- L'étonnant fondateur de Fontevraud, Robert d'Arbrissel, Paris 1981.
- BISCHOFF, B., Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters, *Byzantinische Zs.* 44 (1951).
- BLACK, R., Benedetto Accolti and the beginnings of humanist historiography, *Engl. Hist. Rev.* 96 (1981).
- BLAKE, E. O., The formation of the «crusade idea», *The journal of ecclesiastical history* 21 (1970).
- BLIGNY, B., Le Dauphiné médiéval: quelques problèmes, in: *Die Alpen in der euro-*

- päischn Geschichte des Mittelalters (Vorträge und Forschungen 10), Sigmaringen 1976.
- BLOCH, H., Monte Cassino's teachers and library in the high middle ages, in: *La scuola nell'occidente latino dell' alto medioevo 1* (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull' alto medioevo 19), Spoleto 1972.
- BOEHM, L., Die Kreuzzüge in bibliographischer und historiographischer Sicht, *HJb* 81 (1962).
- BONNAISSIE, P., *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle, croissance et mutations d'une société*, 2 Bde. (Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Série A, t. 23 et 29), Toulouse 1975-1976.
- BONNAUD-DELMARE, R., La paix en Flandre pendant la première croisade, *Revue du Nord* 39 (1957).
- BORST, A. (Hg.), *Das Rittertum im Mittelalter* (Wege der Forschung 349), Darmstadt 1976.
- BOSHOF, E., *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk* (Kölner Hist. Abh. 17), Köln-Wien 1969.
- BOSISIO, A., Di alcune rapporti fra Milano e Bizanzio nell' alto medioevo, in: *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati* (Fontes Ambrosiani 30), Milano 1956.
- BRÄKEL, C. H., Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, *Studi Gregoriani* 9 (1972).
- BREDERO, A. H., Jérusalem dans l'occident médiéval, in: *Mélanges R. Crozet* 1, Poitiers 1966.
- BRÉHIER, L., *Le Monde byzantin: 1. Vie et Mort de Byzance, 2. Les institutions de l'empire byzantin, 3. La civilisation byzantine* (Evolution de l'Humanité 32), Paris 1947-50, Neudruck 1969-1970.
- *Orient et occident avant la séparation du XIe siècle*, *Istina* 6 (1959).
- BRINCKEN VON DEN, A.-D., *Die Nationes Christianorum Orientalium im Verständnis der Historiographie von der Mitte des 12. bis in die 2. Hälfte des 14. Jh.* (Kölner Historische Abhandlungen 22), Köln-Wien 1973.
- BRÜHL, C., *Purpururkunden*, in: *Festschrift für H. Beumann*, Sigmaringen 1977.
- BRUNDAGE, J. A., *Recent Crusade Historiography. Some observations and suggestions*, *The Catholic Historical Review* 49 (1964).
- *«Cruce signari»: the Rite of Taking the Cross in England*, *Traditio* 22 (1966).
- *The crusader's wife, a canonistic quandary*, *Studia Gratiana* 12 (1967).
- *The votiv obligations of crusaders: the development of a canonistic doctrine*, *Traditio* 24 (1968).
- *Medieval Canon Law and the Crusader*, London 1969.
- *The Army of the First Crusade and the Crusade vow: Some reflections on a recent book*, *Mediaeval Studies* 33 (1971).
- *A transformed Angel (X. 3. 31. 18.): The problem of the crusading monk*, in: *Studies in Medieval Cistercian History* (Cistercian Studies Series 13), Shannon (Ireland) 1971.
- BUISSON, L., *Formen normannischer Staatsbildung*, in: *Studien zum ma. Lehwesen* (Vorträge und Forschungen 5), Sigmaringen 1972.
- *Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug*

- (Sitz.-Ber. der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, Jahrg. 2, 1984, Heft 7), Hamburg 1985.
- BUSCHBELL, G., Die professiones fidei der Päpste, Röm. Quartalschrift 10 (1896).
- CAHEN, Cl., An Introduction to the First Crusade, in: Cl. C., Turco-Byzantina et Oriens Christianus, London 1974.
- L'Islam et la croisade, in: 10. Internat. Historikerkongreß (Rom 1955), Relazioni 3.
- La politique orientale des comtes de Flandre et la lettre d'Alexis Comnène, in: Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel, Leiden 1974.
- Orient et occident au temps des croisades, Paris 1983.
- The turkish invasion, in: SETTON-BALDWIN, A History of the crusades 1.
- CAMELOT, P. Th., Ephesus und Chalcedon, in: DUMEIGE, G. — BACHT, H., Geschichte der ökumenischen Konzilien 2, Mainz 1963.
- CANARD, M., La destruction de l'église de la résurrection par le calife Hâkim et l'histoire de la descente du feu sacré, Byzantion 35 (1965).
- CANART, P., Cinq manuscrits transférés directement du monastère de Stoudios à celui de Grottaferrata?, in: Bisanzio e l'Italia, Milano 1982.
- CAPELLE, R. M., The representation of conflict in the imposts of Moissac, Viator 12 (1981).
- CAPITANI, O., L'interpretazione pubblicistica dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici (sec. XI-XII), in: Fonti Medioevali e Problematica Storiografica. Atti del Congr. Internaz. 90° Annivers. della Fondazione dell' Istituto Storico Italiano (1973), 1: Relazioni, Roma 1976.
- Specific motivations and continuing themes in the Norman chronicles of southern Italy in the eleventh and twelfth centuries, in: The Normans in Sicily and southern Italy (Lincoln Lectures 1974), Oxford 1977.
- CARDINI, F., Gli studi sulle crociate dal 1945 ad oggi, Rivista Storica Italiana 80 (1968).
- Le crociate tra il mito e la storia, Roma 1971.
- La société italienne et les croisades, CCM 28 (1985).
- CASPAR, E., Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde., Tübingen 1930-1933.
- Kritische Untersuchungen zu den älteren Papsturkunden für Apulien, QFIAB 6 (1904).
- CATTANEO, E., La liturgia nella riforma gregoriana, in: Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 6), Todi 1968.
- CHANTELOU, D., Histoire de Montmajour, Rev. Hist. de Provence 1 (1890/91).
- CHARANIS, P., A Note on the Relations between Urban II and Alexis I, American Hist. Rev. 53 (1947-48).
- Aims of the medieval crusades and how they were viewed by Byzantium, Church History 21 (1952).
- The byzantine empire, in: SETTON-BALDWIN, A History of the Crusades 1.
- CHAURAND, J., La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124), CCM 8 (1965).
- Chiesa greca: La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari 30 apr.-4. magg. 1969) 1-3 (Italia Sacra 20-22), Padova 1972-73.

- CIOFFARI, G., La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo, *Nicolaus* 7 (1979).
- CLASSEN, P., Die Komnenen und die Kaiserkrone des Westens, *Journal of Medieval History* 3 (1977).
- Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich, in: *La Vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di Studio*, Mendola 1959 (Pubbl. dell' Università Catt. del S. Cuore Ser. III, Scienze storiche 2 = *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali* 3), Milano 1962.
- CLAUDE, D., Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jh., Teil 1: Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger (1124) (*Mitteldeutsche Forschungen* 67, 1), Köln-Wien 1972.
- CLUNY in Lombardia. Atti Convegno storico IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 2 Bde., (Italia Benedettina 1), Cesena 1979-81.
- COLLURA, P., La polemica sui diplomi normanni dell' Archivio Capitolare di Catania, *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* 54-55, 4a serie 11-12 (1958-59).
- CONGAR, Y., Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle, *Istina* 6 (1959).
- L'ecclésiologie du haut Moyen âge, Paris 1968.
- Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique, *Istina* 13 (1968).
- Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, hg. von M. SCHMAUS, A. GRILLMEYER und L. SCHEFFCZYK, Bd. 3, 3c, Freiburg-Basel-Wien 1973.
- CONSTABLE, G., Monachisme et pèlerinage au Moyen âge, *Rev. Hist.* 258 (1977).
- Opposition to pilgrimage in the Middle Ages, *Studia Gratiana* 19 (1976).
- Medieval charters as a source for the history of the crusades, in: P. W. EDBURY, *Crusade and settlement*.
- CONTAMINE, Ph. (Hg.), La noblesse au Moyen âge, XIe-XVe siècles, Paris 1976.
- CORDONNIER, P., La pape Urbain II dans notre Haut-Maine pour prêcher la croisade (1095-1096), *Revue historique et archéologique du Maine* 129 (1973).
- COURTOIS, Ch., Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle, *Rev. Hist.* 195 (1945).
- COWDREY, H. E. J., The peace and the truce of God in the XIth century, *Past and present* 46 (1970).
- Pope Gregory VII's crusading plans of 1074, in: *Outremer. Studies in the history of the crusading kingdom of Jerusalem pres. to J. Prawer*, Jerusalem 1982.
- ✓ — Pope Urban II's preaching of the first crusade, *History* 55 (1970).
- The Cluniacs and the Gregorian reform, Oxford 1970.
- Cluny and the first Crusade, *Revue Bénédictine* 83 (1973).
- The Mahdia Campaign of 1087, *English Hist. Rev.* 92 (1977).
- Martyrdom and the first crusade, in: P. W. EDBURY, *Crusade and settlement*.
- CUBIZOLLES, P., Le noble chapitre St. Julien de Brioude, Brioude 1980.
- CUTLER, A. H., The first Crusade and the Idea of «Conversion», *The Muslim world* 58 (1968).

- D'ALESSANDRO, V., *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello stato normanno e i suoi rapporti col papato*, Palermo 1969.
- *Il problema dei rapporti tra Roberto il Guiscardo e Ruggero I*, in: *Roberto il Guiscardo*.
- DANIEL, N., *The Arabs and medieval Europe*, London ²1979.
- *Islam and the West: the making of an image*, Edinburgh 1960.
- DÉCARREAUX, J., *Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile, XIe-XIIe siècle*, Paris 1974.
- DE CHERGÉ, *Mémoire historique sur l'abbaye de Montierneuf*, Mém. Soc. des Antiquaires de l'Ouest (1844).
- DEÉR, J., *Papsttum und Normannen, Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenrechtlichen Beziehungen (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. 1)*, Köln-Wien 1972.
- DELARUELLE, E., *L'idée de Croisade au Moyen âge (avant-propos de A. Vauchez, introduction par J. Richard)*, Torino 1980.
- DELEHAYE, H., *La vie grecque de St. Martin*, in: *Studi Bizantini e Neoellenici. Atti del 5 Congr. Internaz. di Stud. Bizant.* 1, Roma 1939.
- DELOGU, P., *L'evoluzione politica dei Normanni d'Italia fra poteri locali e potestà universali*, in: *Sicilia Normanna*.
- DENZLER, G., *Das sog. Morgenländische Schisma im Jahre 1054*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 17 (1966).
- DICKERHOF, H., *Über die Staatsgründung des Ersten Kreuzzugs*, *HJb* 100 (1980).
- DIENER, H., *Das Itinerar des Abtes Hugo von Cluny*, in: TELLENBACH, G. (Hg.), *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniazenser*, Freiburg/Br. 1959.
- DÖLGER, F., *Byzanz und das Abendland vor den Kreuzzügen*, in: 10. Internat. Historikerkongr. (Rom 1955), *Relazioni* 3 und: *Paraspora*, Ettal 1961.
- *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, Darmstadt ²1964, darin: *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*.
- *Byzantinische Diplomatie. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner*, Ettal 1956.
- *Zur Form des Auslandsschreibens der byzantinischen Kaiserkanzlei (Recueil des Travaux de l'Institut d'Études Byzantines 8 = Mélanges Ostrogorsky 1)*, Beograd 1963.
- DÖLGER-KARAYANNOPULOS, J., *Byzantinische Urkundenlehre*, in: *Byzantisches Handbuch* III, 1, 1, München 1968.
- DORMEIER, H., *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jh.* (Schriften der MGH 27), Stuttgart 1979.
- DUBY, G., *Guerriers et paysans, VII-XIIe siècles*, Paris 1973.
- *Hommes et structures du Moyen âge (Le savoir historique 1)*, Paris 1973.
- *Les laïcs et la paix de Dieu*, in: *Laici*.
- DUJČEV, J., *I Normanni e l'oriente bizantino*, in: *Sicilia Normanna*.
- DUNCALF, FR., *The councils of Piacenza and Clermont*, in: SETTON-BALDWIN, *A History of the Crusades* 1.
- DUPONT, A., *Les cités de la Narbonnaise Première depuis les invasions germaniques jusqu'à l'apparition du consulat*, Nîmes 1942.

- Raymond IV de St.-Gilles et son rôle en Orient pendant la première croisade (1099-1105), *Bulletin de l'Académie de Nîmes, Nouv. Sér.* 47 (1970).
- DUPRONT, A., La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la 1ère croisade, in: *Pellegrinaggi*.
- DURAN GUDIOL, A., La iglesia de Aragon durante los reinados de Sancho Ramirez y Pedro I (1062-1104) (*Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiasticos en Roma, Monografias* 6), Roma 1962.
- DVORNIK, F., Le schisme de Photius. Histoire et Légende (*Unam Sanctam* 19), Paris 1950.
- Byzanz und der Römische Primat, Stuttgart 1966.
- EDBURY, P. W. (Hg.), *Crusade and settlement, Papers read at the first conference of the society for the study of the crusades and the latin east and presented to R. S. Smail, Cardiff* 1985.
- EIDELBERG, S., The Solomon Bar Simson Chronicle as a source of the history of the first crusade, *The Jewish Quarterly Review* 49 (1959).
- EIFLER, G. (Hg.), *Ritterliches Tugendsystem (Wege der Forschung* 66), Darmstadt 1970.
- ENGELS, O., Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Spanischen Mark, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 17, Münster 1961.
- Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.-13. Jh.), in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, Bd. 14*, Münster 1970.
- Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter, *Annuaire historique des conciles* 1 (1969).
- ENGREEN, F. E., Pope John the Eighth and the Arabs, *Speculum* 20 (1945).
- EVANS, G. R., Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg, the controversy with the Greeks, *Analecta Praemonstratensia* 53 (1977).
- St. Anselm and St. Bruno of Segni, the common ground, *Journal of Ecclesiastical History* 29 (1978).
- FABRÈGE, F., *Histoire de Maguelone*, 2 Bde., Paris 1894-1900.
- FALKENHAUSEN, V. VON, Aspetti storico-economici dell' età di Roberto il Guiscardo, in: *Roberto il Guiscardo*.
- Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jh. (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 1), Wiesbaden 1967.
- FECHTER, J., Cluny, Adel und Volk, *Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910-1156)*, Stuttgart 1966.
- FEDALTO, G., Le liste patriarcali delle sede orientali fino al 1453, *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 1 (1981) = *Miscellanea A. Pertusi* 1, Bologna 1981.
- L'origine della gerarchia ecclesiastica Latina nei patriarcati di Antiochia e di Gerusalemme durante la prima crociata (1097-1099), *Studia Patavina* 17 (1970).
- FEDOTOV, G. P., The russian religious mind. Kievan christianity, the tenth to the thirteenth centuries, Harvard 1946, Neudruck New York-London 1960.
- FEENEY, TH. J., *Restitutio in integrum. An historical synopsis and commentary (The Catholic University of America, Canon Law Studies* 129), Washington 1941.
- FERLUGA, J., La ligesse dans l'empire Byzantin, *Recueil des travaux de l'Institut d'Études Byzantines* 7 (1961).

- FERREIRO, A., The siege of Barbastro 1064-65: a reassessment, *Journal of Medieval History* 9 (1983).
- FINK, H. S., The foundation of the latin states, 1099-1118, in: SETTON-BALDWIN, A *History of the Crusades* 1.
- FISCHER, P. G., Wibert von Ravenna (Clemens III.), Diss. masch., Wien 1970.
- FLAHIFF, G. B., «Deus Non Vult»: A Critic of the third Crusade, *Medieval Studies* 9 (1947).
- FLORI, J., L'idéologie du glaive, préhistoire de la chevalerie (*Travaux d'histoire éthico-politique* 43), Genève 1983.
- L'essor de la chevalerie, XIe-XIIe siècles (*Travaux d'histoire éthico-politique* 46), Genève 1986.
- FODALE, S., Il gran Conte e la sede Apostolica, in: Ruggero il gran Conte.
- FOLZ, R., Le souvenir et la légende de Charlemagne, Paris 1950, ergänzter Neudruck Genève 1973.
- Le couronnement impérial de Charlemagne (*Trente journées qui ont fait la France* 3), Paris 1964.
- Les saints rois du Moyen âge en occident (*Subsidia Hagiographica* 68), Bruxelles 1984.
- FONSECA, C. D., La prima generazione normanna e le istituzioni monastiche dell' Italia meridionale, in: Roberto il Guiscardo.
- L'organizzazione ecclesiastica dell' Italia normanna tra l'XI e il XII secolo: I nuovi assetti istituzionali, in: *Istituzioni ecclesiastiche* (*Miscellanea Milano* 8).
- Le istituzioni ecclesiastiche dell' Italia meridionale e Ruggero il gran Conte, in: Ruggero il gran Conte.
- FRANCE, J., The departure of Tatikios from the crusader army, *Bull. of the Inst. of Hist. Research* 44 (1971).
- FRANKLIN, S., Who was the uncle of Theodore Prodromos?, *Byzantinoslavica* 45, 1 (1984).
- FRIED, J., Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.-13. Jh.) (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1980, 1*), Heidelberg 1980.
- FUHRMANN, H., Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft, in: *Investiturstreit und Reichsverfassung* (*Vorträge und Forschungen* 17), Sigmaringen 1973.
- Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 3 Bde. (*Schriften der MGH* 24, 1-3), Stuttgart 1972-1974.
- Kritischer Sinn und unkritische Haltung, Vorgratianische Einwände zu den Pseudo-Clemens-Briefen, in: H. MORDEK (Hg.), *Aus Kirche und Reich*, Festschrift für Fr. Kempf, Sigmaringen 1983.
- Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (*Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., SB* 1984, 2), München 1984.
- Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum, *DA* 22 (1966).
- Provincia constat XII episcopatus, *Studia Gratiana* 11 (1967).
- Pseudoisidor, Otto von Ostia (Urban II.) und der Zitatenkampf von Gerstungen (1085), *ZRG Kan. Abt.* 68 (1982).
- Pseudoisidor im Kloster Cluny, in: *Proceedings of the Second International Congress*

- of Medieval Canon Law, Boston College, 12.-16. August 1963, hg. von S. KUTTNER und J. RYAN (Monum. iuris canon. Series C.: Subsidia 1), Città del Vaticano 1965.
- Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae. Randnotizen zum Dictatus Papae, in: Festschrift für H. Beumann, hg. von K. U. JÄSCHKE und R. WENSKUS, Sigmaringen 1977.
- Über die Heiligkeit des Papstes, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1980.
- FUMAGALLI, V., Note sulla Vita Geraldi di Odone di Cluny, Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 76 (Roma 1964).
- GAHBAUER, R., Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar, München 1975.
- GAMBACORTA, A., Culto e pellegrinaggi a san Nicola di Bari fino alla prima crociata, in: Pellegrinaggi.
- GANSHOF, F. L., Robert le Frison et Alexis Comnène, Byzantion 31 (1961).
- GANZER, Kl., Das Kirchenverständnis Gregors VII., Trierer Theologische Zeitschrift 78 (1969).
- GARAND, M.-C., Le scriptorium de Cluny, carrefour d'influences au XI^e siècle, Journal des Savants 1977.
- GARRISSON, F., A propos des pèlerins et de leur condition juridique, in: Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras II, Paris 1965.
- GAUDEMET, J., Collections canoniques et primauté pontificale, Rev. de droit canon. 16 (1966).
- GAUSS, J., Anselm von Canterbury und die Islamfrage, Theologische Zeitschrift 19 (1963).
- Glaubensdiskussionen zwischen Ostkirche und Islam im 8.-11. Jh., Theologische Zeitschrift 19 (1963).
- Anselm von Canterbury, zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, Saeculum 17 (1966).
- Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts, Zürich 1967, darin: Zur Orientpolitik Gregors VII.; Papst Urban und Kaiser Alexios.
- Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen, Saeculum 19 (1968).
- GAUSSIN, P. R., L'abbaye de La Chaise-Dieu 1043-1518, Paris 1962.
- GAUTIER, P., Le synode des Blachernes (fin 1094). Etude prosopographique, Revue des Etudes Byzantines 29 (1971).
- GAY, J., L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I jusqu'à la prise de Bari par les Normands, 867-1071, Paris 1904.
- GEANAKOPOLOS, D. J., Byzantine East and Latin West. Two worlds of Christendom in Middle Age and Renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history, Oxford 1966.
- GEARY, P. J., Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, Princeton 1978.
- GERKE, Fr., Der Tischaltar des Bernard Gilduin in St. Sernin in Toulouse (Akademie der Wiss. und der Lit. Mainz, Abh. der geistes- und sozialwiss. Kl. 1958, 5), Wiesbaden 1958.
- GERO, S., The Byzantine church and the west. A survey of recent research, Greek Orthodox Theological Rev. 23 (1978).

- GILCHRIST, J. T., Canon law aspects of the eleventh century Gregorian reform programme, *The Journal of Ecclesiastical History* 12 (1961).
- Humbert of Silva Candida and the Political Concept of Ecclesia in the Eleventh Century Reform Movement, *The Journal of Religious History* 2 (1962).
- The Erdmann Thesis and the canon law, 1083-1141, in: P. W. EDBURY, *Crusade and settlement*.
- GIRGENSOHN, D., Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale, in: *La Chiesa Greca (Italia Sacra 20)*.
- GLABINAS, A., 'Η μετὰ τοῦ 'Ρογήρου Α' συνάντησις τοῦ Πάπα Οὐρβανοῦ Β' διὰ τὰς σχέσεις 'Ρώμης — Κωνσταντινουπόλεως, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 53 (1970).
- GOETZ, H.-W., *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich, Francia* 11 (1983).
- GOEZ, W., *Translatio imperii*, Tübingen 1958.
- GOITEIN, S. D., The Unity of the Mediterranean World in the «Middle» Middle Ages, *Studia Islamica* 12 (1960).
- GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria 1958.
- GORDILLO, M., S. J., *Theologia orientalium cum latinorum comparata commentatio historica tom. 1: Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos 431-1453 (Orientalia Christiana Analecta 158)*, Romae 1960.
- GOSSMAN, F. J., *Pope Urban II and Canon Law (The Catholic Univ. of America, Canon Law Studies 403)*, Washington 1960.
- GOTTLÖB, A., *Kreuzablaß und Almosenablaß. Eine Studie über die Frühzeit des Abblaßwesens (Kirchenrechtliche Abhandlungen 30/31)*, Stuttgart 1906.
- GRABOIS, A., De la trêve de Dieu à la paix du roi. Etude sur les transformations du mouvement de la paix au XIIe siècle, in: *Mélanges R. Crozet* 1 (1966).
- GRÉGOIRE, R., Bruno de Segni. Exégète médiéval et théologien monastique (*Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo* 3), Spoleto 1965.
- Le Mont Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122, in: *Monachismo*.
- S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo, *Studi Gregoriani* 10 (1975).
- GRUMEL, V., Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire, *Bulletin de la littérature ecclésiastique de l'Institut Catholique de Toulouse* 43 (1942).
- Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (11e et 12e siècles). Etude littéraire, historique et chronologique, *Echos d'Orient* 32 (1933).
- Le patriarchat byzantin de Michel Cérulaire à la conquête latine (1043-1204). Aspects généraux, *Revue des Etudes Byzantines* 4 (1946).
- Un document canonique inédit du patriarche Nicolas III Grammaticos, *Echos d'Orient* 39 (1940-42).
- Nicon de la montagne Noire et Jean IV (V) L'Oxite, remarques chronologiques, *Revue des Etudes Byzantines* 2 (1963).
- GUILLEMAIN, B., L'action pastorale des évêques en France aux XIe et XIIe siècles, in: *Le istituzioni ecclesiastiche (Miscellanea Milano 8)*.
- GUILLOT, O., *Le comte d'Anjou et son entourage au XIe siècle*, 2 Bde., Paris 1972.
- GUILLOU, A., *Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen âge: Les moines, Ecole Française de Rome. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 75 (1963).

- L'organisation ecclésiastique de l'Italie byzantine autour de 1050 de la métropole aux églises privées, in: *Le istituzioni ecclesiastiche* (Miscellanea Milano 8).
- GULDESCU, St., *History of medieval Croatia* (Studies in European History 1), La Haye 1964.
- HACKE, C.-B. VON, *Die Palliumsverleihungen bis 1143. Eine diplomatisch-historische Untersuchung*, Göttingen 1898.
- HAGENMEYER, H., *Chronologie de la première croisade (1094-1100)*, Paris 1902, Neudruck Hildesheim-New York 1973.
- HAIJAR, J., *Le synode permanent (σύνοδος ἐνδεμποῦσα) dans l'église byzantine des origines au XIe siècle* (Orientalia Christiana Analecta 164), Rom 1962.
- *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962.
- HALLINGER, K., *Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung*, Archiv für mittelrheinische KG 9 (1957).
- HALPHEN, L., *La conquête de la Méditerranée par les Européens au XIe et au XIIe siècle*, in: *Mélanges d'histoire offerts à H. Pirenne*, Bruxelles 1926.
- HÄMEL, A., *Der Pseudo-Turpin von Compostela* (aus dem Nachlaß hg. von A. de Mandach) (Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. SB 1965, 1), München 1965.
- HAMILTON, B., *The latin church in the crusader states. The secular church*, London 1980.
- HEAD, C., *Alexios Komnenos and the English*, Byzantion 47 (1977).
- HEHL, E.-D., *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19), Stuttgart 1980.
- HEIDRICH, I., *Ravenna unter Erzbischof Wibert (1073-1100)* (Vorträge und Forschungen, Sonderband 32), Sigmaringen 1984.
- HEINEMANN, L. VON, *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien bis zum Aussterben des normannischen Königshauses I* (1894), Neudruck 1969.
- HEINEMEYER, W., *Die Verträge zwischen dem Oströmischen Reich und den italienischen Städten Genua, Pisa und Venedig vom 10. bis 12. Jh.*, Archiv für Diplomatik 3 (1957).
- HELLMANN, M. (Hg.), *Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum*, in: *Handbuch der Geschichte Rußlands*, hg. von M. HELLMANN, G. SCHRAMM, Kl. ZERNACK, Bd. 1, 1, Stuttgart 1981.
- HERDE, P., *Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jh.*, DA 26 (1970).
- *Il papato e la chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo*, in: *La Chiesa greca* (Italia Sacra 20).
- *Christians and Saracens at the time of the crusades, some comments of contemporary medieval canonists*, Studia Gratiana 12 (1967).
- HERMAN, E., *Neuf siècles de schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident*, Nouvelle Revue Théologique 76 (1954).
- HERRMANN, K.-J., *Das Tuskulanerpapsttum (1012-1046)* (Päpste und Papsttum 4), Stuttgart 1973.
- HILL, J. H. and L. L., *Justification historique du titre de Raymond de St.-Gilles: «christiane milicie excellentissimus princeps»*, Annales du Midi 66 (1954).
- HIRSCH, E., *Die rechtliche Stellung der römischen Kirche und des Papstes nach Kardinal Deusdedit*, Archiv für Kathol. Kirchenrecht 88 (1908).

- HOFFMANN, H., *Gottesfriede und Treuga Dei* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 20), Stuttgart 1964.
- Die Anfänge der Normannen in Süditalien, QFIAB 49 (1969).
 - Chronik und Urkunde in Montecassino, QFIAB 51 (1971).
 - Der Kirchenstaat im hohen MA, QFIAB 57 (1977).
 - Langobarden, Normannen, Päpste. Zum Legitimitätsproblem in Unteritalien, QFIAB 58 (1978).
 - Zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jh., in: DORMEIER, Montecassino und die Laien.
- HOFMANN, G., Die Anreden griechischer Patriarchenbriefe an den Papst im Mittelalter und in der Neuzeit, *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943).
- HOFMEISTER, Ph., Kardinäle aus dem Ordensstande, *StMGBO* 72 (1961).
- HOLTZMANN, W., Ein Gegner Wiberts von Ravenna, *Röm. Quartalschrift* 57 (1962).
- Kardinal Deusdedit als Dichter, *HJb* 57 (1937) und in: W. H., *Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des hohen Mittelalters* (Bonner Historische Forschungen 8), Bonn 1957.
 - Sui rapporti fra Normanni e Papato, *Archivio Storico Pugliese* 11 (1958).
 - Papsttum, Normannen und die griechische Kirche, *Miscellanea Bibliothecae Hertzianae* 16 (1961).
- HUBRECHT, G., La guerre juste dans la doctrine chrétienne des origines au milieu du XVIe siècle, in: *La paix* 2 (Recueils de la Société Jean Bodin 15, 1961).
- HÜLS, R., Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 48), Tübingen 1977.
- Cardinales sancti Petri und Cardinales sancti Pauli, QFIAB 57 (1977).
- HUNT, N., *Cluny under Saint Hugh* (1049-1109), London 1967.
- IMPALLOMENI, G., Pauliana actio, in: PAULY — WISSOWA, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementbd. XII (1970).
- INGUANEZ, M., Montecassino e l'Oriente nel Medioevo, in: *Atti del 4° Congresso nazionale di studi Romani* 1, Roma 1938.
- IRIGOIN, J., La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle, in: *La cultura antica nell' Occidente latino dal VII all XI secolo* (Settimane di Studi 22), Spoleto 1975.
- ISTITUZIONI:
- Le Istituzioni Ecclesiastiche della Societas Christiana dei secoli XI-XII: Papato Cardinalato ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di Studio, Mendola 26-31 agosto 1971 (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore), *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali* 7), Milano 1974.
 - Le Istituzioni Ecclesiastiche della Societas Christiana dei secoli XI-XII: Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta Settimana internazionale di Studio, Milano 1-7 sett. 1974 (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore), *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali* 8), Milano 1977.
- IVÁNKA, E. VON, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchliche osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg/Brsg. 1968.
- JANIN, R., *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955.

- Les Francs au service des Byzantins, *Echo d'Orient* 29 (1930).
- Le schisme byzantin de 1054, *Nouvelle Revue Théologique* 76 (1954).
- Théophylacte, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946).
- JEDIN, H. (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1962-1979.
- JONES, CH. W., *Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of a Legend*, Chicago-London 1978.
- JONIN, P., *Le climat de croisade dans les chansons de geste*, CCM 7 (1964).
- JORANSON, E., *The great German pilgrimage of 1064-65*, in: L. J. PAETOW, *The crusades*.
- JORGA, N., *Les narrateurs de la première croisade*, Paris 1928.
- JÖRGER, A., *Byzantinisch-deutsche Beziehungen vom Ausgang der Ottonen bis zum Beginn der Kreuzzüge*, Diss. masch., Heidelberg 1922.
- KAHL, H.-D., *Römische Krönungspläne im Komnenenhouse?*, *Archiv für Kulturgeschichte* 59 (1977).
- KAMP, N., *Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg der unteritalienischen Bischöfe in normannisch-staufischer Zeit*, in: *Le istituzioni ecclesiastiche* (Miscellanea Milano 8).
- *Vescovi e diocesi dell' Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo stato normanno*, in: *Istituzioni e società nella storia d'Italia 1: Forme di potere e struttura sociale in Italia nel medioevo*, a cura di G. ROSSETTI, Bologna 1977.
- KANDLER, K.-H., *Wann werden die Azyrna das Brotelement in der Eucharistie im Abendland?*, *Zeitschrift für Kirchengesch.* 75 (1964).
- KASER, M., *Das römische Zivilprozeßrecht* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 10. Abt. 3, 4), München 1966.
- *Das römische Privatrecht*, 2 Bde. (Handbuch der Altertumswissenschaft, 10. Abt. 3, 3), München 1971-1975.
- KEMP, E. W., *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.
- KEMPF, Fr., *Ein zweiter Dictatus Papae?*, *Arch. Hist. Pont.* 13 (1975).
- *Primatiale und episcopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*, *Arch. Hist. Pont.* 16 (1978).
- *Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der Gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.*, *Arch. Hist. Pont.* 18 (1980).
- *Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche*, *ZRG.* 78 Kan. Abt. 47 (1961).
- KIENAST, W., *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit*, 3 Bde. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 9, 1-3), Stuttgart 1974-1975.
- KLINGMÜLLER, *Restitutio*, in: PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe 1, 1 (1914).
- KONRAD, R., *Das himmlische und das irdische Jerusalem im ma. Denken. Mystische Vorstellungen und geschichtl. Wirkung*, in: *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, hg. von Cl. BAUER, L. BOEHM, M. MÜLLER (Festschrift J. Spörl), Freiburg-München 1965.
- KOTTJE, R., *Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der 2. Hälfte des 11. Jh.*, in: *Il monachesimo* (Miscellanea Milano 6).

- KUPPER, J.-L., Liège et l'église impériale, XIe-XIIe siècles (Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 228), Paris 1981.
- KUSS, H., Byzantinische und lateinische Kultur in Süditalien. Studien zur Begegnung zwischen Byzanz und Abendland im religiösen und geistigen Leben Unteritaliens (900-1250), Diss. masch., Göttingen 1964.
- Orient und Okzident im geistigen Leben des mittelalterlichen Süditalien, GWU 18 (1967).
- KUTTNER, ST., Universal pope or servant of God's servants: The canonists, papal titles and Innocent III, *Revue de Droit Canonique* 32 (1981).
- Urban II and the doctrine of interpretation: a turning point?, *Studia Gratiana* 15 (1972).
- The Revival of Jurisprudence, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. L. BENSON and G. CONSTABLE, Cambridge Mass. 1982.
- KUTTNER, S. — SOMERVILLE, R., The so-called canons of Nîmes (1096), *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 38 (1970).
- LABANDE, E., Eléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe-XIe siècles, in: *Pellegrinaggi*.
- Recherches sur les pèlerins dans l'Europe au Moyen âge, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1 (1958).
- LACROIX, B., «Deus le volt»: la théologie d'un cri, in: *Etudes de civilisation médiévale*, Mélanges E. R. Labande, Poitiers 1974.
- Laici: I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internaz. di studio, Mendola 21-27 agosto 1965 (Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 5), Milano 1968.
- LAMMA, P., Momenti di storiografia cluniacense (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici 42-44), Roma 1961.
- Venezia nel giudizio delle fonti bizantine dal X al XII secolo, *Rivista Storica Italiana* 74 (1962).
- LAURENT, V., Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarchale, *Revue des Etudes Byzantines* 6 (1948).
- Le titre de patriarche oecuménique et Michel Cérulaire, à propos de deux de ses sceaux inédits, in: *Miscellanea Giovanni Mercati* 3, (Studi e Testi 123), Roma 1946.
- L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine, *Revue historique du Sud-Est Européen* 23 (1946).
- LECLERCQ, J., Zur Geschichte des Lebens in Cluny, in: RICHTER, H. (Hg.), *Cluny (Wege der Forschung 241)*, Darmstadt 1975.
- LEIB, B., Les Patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis Ier Comnène (1081-1118), *Recherches de Sciences religieuses* 40 (1952).
- LEMERLE, P., L'orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: Les origines du «schisme» des églises, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, IVe série 2 (1965).
- Cinq Etudes sur le XIe siècle byzantin, Paris 1977, darin: *Byzance au tournant de son destin*.
- LE ROUX, H., Les origines de St.-Hilaire de Melle (Deux-Sèvres). Contribution à l'étude des chemins de St-Jacques et à celle de l'influence clunisienne en Haut-Poitou (XIe et

- XIIe s.), *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers*, 4e série 10 (1969).
- LEVY, E., *Zur nachklassischen in integrum restitutio*, ZRG 81 Rom. Abt. 68 (1951).
- LEWIS, A. R., *Count Gerald of Aurillac and feudalism in south central France in the early tenth century*, *Traditio* 20 (1964) und in: A. R. L., *Medieval Society in Southern France and Catalonia*, London 1984.
- *Naval power and trade in the mediterranean A. D. 500-1100*, Princeton 1951.
- *The Guillems of Montpellier, a sociological appraisal*, *Viator* 2 (1971).
- LIEBESCHÜTZ, H., *The crusading movement*, *Journal of Jewish Studies* 10 (1959).
- LILIE, R.-J., *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, in: *Poikila Byzantina* 1, München 1981.
- LINDNER, D., *Die sogenannte Erbheiligkeit des Papstes in der Kanonistik des Mittelalters*, ZRG Kan. Abt. 53 (1967).
- LOHRMANN, D., *Das Register Papst Johannes' VIII. (872-882)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 30), Tübingen 1968.
- LOPEZ, R. S., *Le facteur économique dans la politique africaine des papes*, *Rev. Hist.* 198 (1947).
- LOTTER, F., *Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac*, in: W. LOURDAUX and D. VERHELST, *Benedictine Culture 750-1050 (Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 11)* Löwen 1983.
- LOUD, G. A. *Church and society in the Norman principality of Capua 1058-1197* (Oxford Historical Monographs), Oxford 1985.
- LOUIS, R., *A propos du pèlerinage de Robert le Libéral à Constantinople et Jérusalem. Les ducs de Normandie dans les chansons de geste*, *Byzantion* 28 (1958).
- LOUNGHIS, T. C., *Les ambassades byzantines en occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux croisades (407-1096)*, Athen 1980.
- *The failure of the German-Byzantine Alliance on the eve of the first crusade*, in: *Actes du XVe congrès international d'Etudes Byzantines* (Athen, sept. 1976), Bd. 4: *Histoire, Communications*, Athen 1980.
- LOZOVEL, P. P., *De metropolitaram Kioviensium potestate 988-1596* (Analecta OSBasili Magni, Ser. 2, Sectio 1, Opera 15), Roma 1962.
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 Bde., Paris 1959-1962.
- LUDWIG, F., *Untersuchungen über die Reise- und Marschgeschwindigkeit im 12. und 13. Jh.*, Breslau 1897.
- LUTTREL, A., *Malta nel periodo normanno*, in: *Sicilia Normanna*.
- MACCARINI, P. A., BORZIANI, G., BARBIERI, T., *Il patto tra Matilde di Canossa e il doge Veneziano Vitala I Michiel . . .*, in: *Studi Matildici* 2 (1971).
- MACCARRONE, M., *Fundamentum Apostolicarum Sedium, Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell' Occidente latino tra i secoli XI e XII*, in: *La Chiesa Greca (Italia Sacra 21)*.
- *La dottrina del primato papale dal IV all' VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali*, in: *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all' 800 (Settimane di Studio 7, 2)*, Spoleto 1960.
- *La theologia del primato Romano nel secolo XI*, in: *Le Istituzioni Ecclesiastiche (Miscellanea Milano 7)*.

- MC CRANK, L. J., *Restauration and reconquest in medieval Catalonia: The church and principality of Tarragona, 971-1177*, Phil. Diss. Univ. of Virginia 1974 (Univ. Microfilms Intern., Ann Arbor, Michigan-London 1981).
- *Restauración canónica e intento de reconquista de la sede tarraconense 1076-1108*, Cuadernos de Hist. de España 61-62 (1977).
- X MC GINN, B., *Iter Sancti Sepulchri: the piety of the first crusaders*, in: *Essays on Medieval Civilization*, ed. by B. K. LACKNER and K. R. PHILP, London 1978.
- MC NULTY, R. M. and HAMILTON, B., *Orientalis lumen et magistra latinitas. Greek influences on western monasticism (900-1100)*, in: *Millénaire du Mont Athos 963-1963. Etudes et Mélanges 1*, Chevetogne 1963.
- MAGNOU-NORTIER, E., *La société laïque et l'église dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIIIe à la fin du XIe siècle* (Publications de l'université de Toulouse-Le Mirail, Série A, t. 20), Toulouse 1974.
- MÄHL, S., *Jerusalem in mittelalterlicher Sicht, Die Welt als Geschichte 22* (1962).
- MANDACH, A. DE, *Naissance et développement de la Chanson de Geste en Europe. I. La Geste de Charlemagne et de Roland* (Publications Romanes et Françaises 69), Genève-Paris 1961.
- MANSELLI, R., *Problemi politici e sentimenti religiosi sotto le mura di Antiochia*, in: *Bizanzio e l'Italia. Raccolta di Studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982.
- *Lucca e Lucchesi nei loro rapporti con la prima crociata*, *Bullettino Storico Lucchese* 12 (1940).
- *Gli Italiani alla prima crociata*, *Humanitas* 4 (1949).
- *Italia e italiani alla prima crociata* (Storia 13), Roma 1983.
- MARAVALL, J. A., *La idea de reconquista en España durante la edad media*, in: M. FERNANDEZ ALVAREZ, *Estudios sobre Historia de España*, Madrid 1965.
- MARTÈNE et DURAND, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, Paris 1717.
- MARTI BONET, J., *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente* (Facultad de Teología de Barcelona, Colectanea San Paciano 21), Barcelona 1976.
- MARTINET, S., *La geste des Roucy en Espagne*, *Mémoires de la Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne* 11 (1965).
- MAS, J., *Notes historiques del bisbat de Barcelona*, vol. 13, Barcelona 1921.
- MATHIEU, M., *Normands et Byzantins*, *Archivio Storico Pugliese* 12 (1959).
- MAURY, A., *Millau et la papauté médiévale de 1070 à 1429*, *Revue du Rouergue* 17 (1963).
- MAYER, H. E., *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (Schriften der MGH 26), Stuttgart 1977.
- *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1976.
- *Literaturbericht zur Geschichte der Kreuzzüge*, *HZ Sonderheft 3* (1969).
- *Probleme moderner Kreuzzugsforschung*, *VSWG* 50 (1963/64).
- MEERSEMAN, G. G., *I penitenti nei secoli XI e XII*, in: *I laici* (Miscellanea Milano 5).
- MEISEN, K., *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande* (Forschungen zur Volkskunde 9-12), Düsseldorf 1931.
- MÉNAGER, L. R., *Pesanteur et étiologie de la colonisation normande de l'Italie*, in: *Roberto il Guiscardo*.

- MENARD, L., Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes, 7 Bde., Paris 1744-1758.
- METZ, R., Droit canonique et droit ecclésiastique, problème de terminologie, *Revue de droit canonique* 29 (1979).
- MEYENDORFF, J., Schwesterkirchen, ekklesiologische Implikationen im «Tomos Agapes», *Internationale kathol. Zeitschr. Communio* 3 (1974).
- MEYSZTOWICZ, V., L'union de Kiev avec Rome sous Grégoire VII, *Studi Gregoriani* 5 (1956).
- MICCOLI, G., Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI (Storici antichi e moderni 17), Florenz 1966.
- MICHEL, A., Amalfi im griechischen Kirchenstreit (1050-1090), in: *Studi Bizantini e Neellenici* 5: Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Roma 20-26, Sett. 1936, I: Storia—Filologia—Diritto, Roma 1939.
- Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II von Jerusalem (1058-1086), *Zeitschrift für Kirchengesch.* 62 (1943-44).
- Die Friedensbotschaft Grados an Antiochia im Schisma des Kerullarios (1053-54) und ihr Widerhall, *Studi Gregoriani* 2 (1947).
- Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jh., *Ostkirchliche Studien* 1 (1952).
- Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des 11. Jh., 2 Bde. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 21-22), Paderborn 1924-1930.
- Lateinische Aktenstücke und -Sammlungen zum griechischen Schisma (1053/54), *HJb* 60 (1940).
- MILAŠ, N., Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Sara 1897.
- MISCHLEWSKI, A., Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jh. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8), Köln-Wien 1976.
- MITTEIS, H., Lehnrecht und Staatsgewalt, Weimar 1933, Neudruck Darmstadt 1958.
- MOIS, J., Das Stift Rottenbuch in der Klosterreform des 11.-12. Jh. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 19 = N. F. 6), München 1953.
- MOLLAT, M., Problèmes navals de l'histoire des croisades, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 10 (1967).
- Monachesimo: Il Monachesimo e la Riforma Ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta settimana internazionale di Studio. Mendola 23-29 agosto 1968 (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 6), Milano 1971.
- MONTI, G. M., Le cause delle crociate. Scritti vari dedicati a Mario Armanni, Milano 1938.
- MORANVILLÉ, H., Origine de la maison de Ramerupt-Roucy, *Bibl. Ecole Chartes* 86 (1925).
- MORDEK, H., Bemerkungen zum mittelalterlichen Schatzverzeichnis von Porto/Rom, *Studia Gratiana* 20 (1976).
- MORISI, A., La guerra nel pensiero cristiano, Florenz 1963.
- MORRISON, K. F., Tradition and Authority in the Western Church 300-1140, Princeton 1969.

- MÜLLER-MERTENS, E., *Regnum Teutonicum*, Wien-Köln-Graz 1970.
- MUNRO, D. C., *A Crusader*, *Speculum* 7 (1932).
- MURJANOFF, M. F., Über eine Darstellung der Kiewer Malerei des 11. Jh., *Studi Gregoriani* 9 (1972).
- MUSCA, G., I Normanni in Inghilterra e i Normanni in Italia meridionale, in: *Ruggero il Gran Conte*.
- NASRALLAH, J., Le patriarchat d'Antioche est-il resté, après 1054, en communion avec Rome?, *Istina* 21 (1976).
- NAVARRA, B., *San Bruno Astense, vescovo di Segni e abate di Montecassino*, Roma 1980.
- NELIS, H., Examen critique des chartes et bulles apocryphes de l'abbaye de S. Ghislain (*Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 3e série, t. 3, 1907).
- NESBIT, J. W., The Rate of March of the Crusading Armies in Europe, *Traditio* 19 (1963).
- NEWTON, F., The Desiderian Scriptorium at Monte Cassino, the chronicle and some surviving manuscripts, *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976).
- NICOL, D. M., Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century, *Journal of Ecclesiastical History* 13 (1962).
- NITSCHKE, A., Beobachtungen zur normannischen Erziehung im 11. Jh., *Archiv für Kulturgesch.* 43 (1961).
- NITTI DI VITO, Fr., La traslazione delle reliquie di San Nicola, *Japigia*, Nuova serie 8 (1937).
- ✓ NOTH, A., Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum (*Bonner Historische Forschungen* 28, 1966).
- OHNSORGE, W., Die Byzanzreise des Erzbischofs Gebhard von Salzburg und das päpstliche Schisma im Jahre 1062, in: W. O., *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1958.
- Sachsen und Byzanz, in: W. O., *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1958.
- OLDONI, M., Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna fra XI e XII secolo in Italia, in: *Ruggero il Gran Conte*.
- OLSEN, G., The Idea of the Ecclesia Primitiva in the writings of the Twelfth Century Canonists, *Traditio* 25 (1969).
- ORLANDIS, J., Los laicos y las iglesias rurales en la España de los siglos XI y XII, in: *Le istituzioni ecclesiastiche* (*Miscellanea Milano* 8).
- OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963.
- L a p a i x , 2 Bde., *Recueils de la Société Jean Bodin* 14-15), Bruxelles 1961-1962.
- PALUMBO, P. F., L'età normanna nelle fonti e nella letteratura storica, *Rivista Storica del Mezzogiorno* 4 (1969) — 5 (1970).
- PÁSZTOR, E., San Pier Damiani, il cardinalato e la formazione della Curia Romana, *Studi Gregoriani* 10 (1975).
- Riforma della Chiesa nel secolo XI e l'origine del Collegio dei Cardinali. Problemi e Ricerche, in: *Studi sul Medioevo Cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, Bd. II (*Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici* 88-92), Roma 1974.
- Una fonte per la storia dell'età Gregoriana, la vita Anselmi episcopi Lucensis, *Bull. dell'Istit. Storico Italiano per il Medio Evo* 72 (1960).

- PAYEN, J. Ch., Une légende épique en gestation: Les Gesta Tancredi de Raoul de Caen, in: *La Chanson de Geste et le mythe carolingien*, Mélanges René Louis 2, Saint-Père-sous-Vézelay 1982.
- PEDIO, T., La chiesa di Brindisi dai Longobardi ai Normanni, *Archivio Storico Pugliese* 29 (1976).
- PEETERS, P., Un témoignage autographe sur le siège d'Antioche par les croisés en 1098, in: *Recherches d'histoire et de philologie orientales* 2 (Subsidia Hagiographica 27), Bruxelles 1951.
- Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla Ia Crociata, (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale⁴), Todi 1963.
- PERTUSI, A., Aspetti organizzativi e culturali dell' ambiente monacale greco dell' Italia meridionale, in: *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della Seconda Settimana internazionale di studio Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962* (Pubbl. dell'Univ. Cattol. del S. Cuore, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 4), Milano 1965.
- La contesa per le reliquie di S. Nicola tra Bari, Venezia e Genova, *Quaderni Medievali* 5 (1978).
- Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell' alto medio evo, in: *La Chiesa greca (Italia Sacra 21)*.
- PETERSOHN, J., Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jh. und die Heiligsprechung Karls des Großen, in: *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto 21-25 Aug. 1972*, ed. ST. KUTTNER (Monumenta Juris Canonici, Series C: Subsidia 5), Città del Vaticano 1976.
- PIRENNE, H., *Histoire de Belgique I*, Bruxelles 1909.
- PISTARINO, G., Genova medievale, tra oriente e occidente, *Riv. Stor. Ital.* 81 (1969).
- PLÖCHL, W. M., Zur Aufhebung der Bannbullen von 1054 im Blickfeld der kirchlichen Rechtsgeschichte, *ZRG 88 Kan. Abt.* 57 (1971).
- PODSKALSKY, G., *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982.
- POGGIASPALLA, F., La chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle decretali di Gregorio IX, *Rivista di storia del diritto italiano* 32 (1959) und *Ephemerides Juris Canonici* 15 (1959).
- La vita comune del clero delle origini alla riforma gregoriana (*Uomini e dottrina* 14), Roma 1968.
- POLONSKA-VASSYLENKO, N., *Les relations de l'Ukraine avec les Etats européens aux Xe-XIIIe s.*, Paris 1967.
- POLY, J.-P., *La Provence et la société féodale 879-1166*, Paris 1976.
- PONTIERI, E., *Tra i Normanni nell' Italia Meridionale*, Napoli 1964.
- POPPE, A., Le traité des Azymes. Λέοντος μητροπολίτου τῆς ἐν Ῥωσίᾳ Πρεσβυλαβᾶς. Quand, où et par qui a-t-il été écrit?, *Byzantion* 35 (1965).
- X. POSCHMANN, B., Der Ablass im Lichte der Bußgeschichte (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 4), Bonn 1948.
- PRATESI, A., Alcune diocesi di Puglia nell'età di Roberto il Guiscardo: Trani, Bari e Canosa tra greci e normanni, in: *Roberto il Guiscardo*.
- PRAWER, J., *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 Bde., Paris 1969-1970.

- PRINZ, F., *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971.
- PROSDOCIMI, L., *Gerarchia di norme, strutture ecclesiastiche territoriali e ordinamento delle chiese locali nel Decretum Gratiani*, in: *Le istituzioni ecclesiastiche* (Miscellanea Milano 8).
- PRYOR, J. H., *The oaths of the leaders of the first crusade to emperor Alexius I Comnenus: fealty, homage — pistis, douleia*, in: *Parergon, Bulletin of the Australian and New Zealand Association for Medieval and Renaissance Studies*, N. S. 2 (1984).
- RATZINGER, J., *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen*, *Internationale Kathol. Zeitschr. Communio* 3 (1974).
- REILLY, B. F., *The Kingdom of Léon-Castilla under Queen Urraca 1109-1126*, Princeton 1982.
- *Santiago and Saint Denis: The french presence in eleventh century Spain*, *The Catholic Historical Review* 54 (1968-69).
- RENOUARD, Y., *Les villes d'Italie de la fin du Xe siècle au début du XIVe siècle*, nouv. ed. par Ph. Braunstein, 2 Bde., Paris 1969.
- RESTA, G., *Per il testo di Malaterra e di altre cronache meridionali*, in: *Liceo Ginnasio T. Campanella, Studi per il 150° anno*, Reggio (Calabria) 1964.
- REUTER, T. (Hg.), *The medieval nobility. Studies on the ruling classes of France and Germany from the sixth to the twelfth century* (Europe in the Middle Ages. Selected Studies 14), Amsterdam-New York-Oxford 1979.
- RICHARD, A., *Histoire des comtes de Poitou, 778 à 1204*, 2 Bde., Paris 1903.
- RICHARD, J., *Quelques textes sur les premiers temps de l'Eglise latine de Jérusalem*, in: *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, Bd. 2, Paris 1955.
- *Raimond d'Aguilers, Historien de la première croisade*, in: J. R., *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen âge*, London 1977.
- RICHTHOFEN, E. VON, *Théorie de la genèse du Roland*, in: *La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges R. Louis 1, St.-Père-sous-Vézelay* 1982.
- RILEY-SMITH, J., *The first crusade and St. Peter*, in: *Outremer, Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem* pres. to J. Prawer, Jérusalem 1982.
- *The motives of the earliest crusaders and the settlement of Latin Palestine 1095-1100*, *English Hist. Rev.* 389 (1983).
- *Death on the first crusade*, in: D. LOADES (Hg.), *The end of strife, Papers selected from the proceedings of the colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the University of Durham 2 to 9 Sept. 1981*, Edinburgh 1984.
- *Crusading as an act of love*, *History* 65 (1980).
- RITSCHL, D., *Histoire de la controverse autour du filioque*, *Concilium, Revue internationale de théologie* (Tours-Paris) 148 (1979).
- RIVERA RECIO, J. F. DE, *El Arzobispo de Toledo Dom Bernardo de Cluny 1086-1124* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Ecclesiastica, Monografías 8), Roma 1962.
- *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI* (Publicaciones del Inst. Provinc. de invest. y estud. Toledanos, Ser. 2: Vestigios del pasado 4), Toledo 1973.

- La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208), 2 Bde. (Publicaciones del Instituto Español de Historia eclesiastica, Monografias 10. 22), Roma 1966-1976.
- La provincia eclesiastica de Toledo en el siglo XII, *Anthologia annua* 7 (1959).
- RIVIÈRE, J., In partem sollicitudinis... Evolution d'une formule pontificale, *Revue des sciences religieuses* 5 (1925).
- Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle prime giornate normanno-sveve (Bari, Maggio 1973) (Pubblicazioni del Centro di Studi normanno — sveve Università degli Studi di Bari 1 = Fonti e Studi del Corpus membranarum italicarum 11), Roma 1975.
- ROBINSON, I. S., Gregory VII and the soldiers of Christ, *History* 58 (1973).
- Authority and Resistance in the Investiture Contest, Oxford 1978.
- ROCCHI, A., De coenobio Cryptoferratensi eiusque bibliotheca et codicibus praesertim graecis, Tusculi 1893.
- ROSENWEIN, B., Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression, *Viator* 2 (1971).
- ROUSSET, P., La notion de chrétienté aux XIe et XIIe s., *Le Moyen âge* 69 (1963).
- Les laïcs dans la croisade, in: *I laici* (Miscellanea Milano 5).
- L'idéal chevaleresque dans deux Vitae clunisiennes, in: *Etudes de Civilisation Médiévale* (IXe-XIIe siècles), Mélanges offerts à E.-R. Labande, Poitiers 1974.
- L'Idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident, in: 10. Internat. Historikerkongress (Rom), *Relazioni* 3 (1955).
- ROWE, J. G., Paschal II and the relations between the spiritual and temporal powers in the kingdom of Jerusalem, *Speculum* 32 (1957).
- Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello stato normanno. Relazioni e comunicazioni nelle seconde giornate normanno-sveve (Bari, Maggio 1975) (Pubblicazioni del Centro di Studi normanno-sveve, Università degli Studi di Bari 2 = Fonti e Studi del Corpus membranarum italicarum 12), Roma 1977.
- RUGGIERO, B., Principi, nobiltà e chiesa nel mezzogiorno langobardo. L'esempio di s. Massimo di Salerno (Università di Napoli, Istituto di Storia Medioevale e Moderna, Ricerche e Documenti 2), Napoli 1973.
- RUNCIMAN, St., The Byzantine «Protectorate» in the Holy Land in the 11th Century, *Byzantion* 18 (1948).
- La civilisation byzantine, Paris 1952.
- The first Crusaders Journey across the Balkan Peninsula, *Byzantion* 19 (1949).
- The families of Outremer. The feudal nobility of the Crusader Kingdom of Jerusalem 1099-1291, London 1960.
- RUSSELL, Fr. H., The just war in the middle ages, Cambridge 1975.
- RUSSO, P. F., Storia dell' archidiocesi di Reggio Calabria, 3 Bde., Napoli 1961-1965.
- RYAN, J. J., The legatine excommunication of patriarch Michael Cerularius (1054) and a new document from the first crusade epoch, *Studia Gratiana* 14 (1967).
- Cardinal Humbert De S. Romana Ecclesia: Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-1054, *Mediaeval Studies* 20 (1958).
- SALAVILLE, S., Le titre ecclésiastique de proedros dans les documents byzantins, *Echos d'Orient* 29 (1930).
- SALETTA, V., Storia di Cassano Jonio, Roma 1966.

- SALTET, L., Notes et critiques, Bulletin de littérature ecclésiastique p. p. l'Inst. Cath. de Toulouse (1909).
- SAMARITANI, A., L'apostolo Pietro nella letteratura riformista e nel patrimonio Petri — in Romagna — durante la crisi Guibertina, in: Atti dei convegni di Cesena e Ravenna 1966-67, Cesena 1969.
- SANCHEZ CANDEIRA, A., Las cruzadas en la historiografía española, Hispania 20 (1960).
- SANTIFALLER, L., Saggio di un elenco dei funzionari, impiegati e scrittori della cancelleria pontificia dall'inizio all' anno 1099, Bullettino dell' Istituto Storico Italiano 56 (1940).
- Liber Diurnus: Studien und Forschungen, hg. von H. Zimmermann (Päpste und Papsttum 10), Stuttgart 1976.
- SANTINI, G., La contessa Matilde, lo studium e Bologna città aperta dell' XI sec., Studi Matildici 2 (1971).
- SCADUTO, M., Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascità e decadenza sec. XI-XIV (Storia e Letteratura 18), Roma 1982.
- SCHIEFFER, R., Der Papst als Pontifex Maximus, ZRG. Kan. Abt. 57 (1971).
- SCHIEFFER, Th., Cluny und der Investiturstreit, in: RICHTER, H. (Hg.), Cluny (Wege der Forschung 241), Darmstadt 1975.
- SCHLESINGER, W., Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter, 2 Bde. (Mitteldeutsche Forschungen 27), Köln-Graz 1962.
- SCHMALE, F.-J., Synodus — synodale concilium — concilium, Annuario Historiae Conciliorum 8 (1976).
- Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innocenz II., in: Probleme des 12. Jh. (Vorträge und Forschungen 12), Sigmaringen 1968.
- SCHMANDT, R. H., The crusades, origin of an ecumenical problem (The Smith Lecture, Hist. Dep., Univ. of S. Thomas), Houston 1967.
- SCHMID, H. F., Gemeinschaftskirchen in Italien und Dalmatien, ZRG. 77 Kan. Abt. 46 (1960).
- SCHMIDINGER, H., Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileia bis zum Ende der Staufer (Publikationen des Österreich. Kulturinstituts in Rom, 1. Abt.: Abhandlungen 1), Graz-Köln 1954.
- SCHMIDT, T., Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit (Päpste und Papsttum 11), Stuttgart 1977.
- SCHMITT, Fr. S., Die Chronologie der Briefe des hl. Anselm von Canterbury, Revue Bénédictine 64 (1954).
- SCHMUGGE, L., Radulfus Niger, De re militari et triplici via peregrinationis Jerosolimitanae (1187/88) (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des MA 6), Berlin 1977.
- SCHNEIDER, J., Aspects de la société dans l'Aquitaine carolingienne d'après la Vita Geraldi Auriliacensis (Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres), Paris 1973.
- SCHWARTZ, E., Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, ZRG. Kan. Abt. 25 (1936).
- SCHWARZ, U., Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jh.) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 49), Tübingen 1976.

- SCHWARZMAIER, H., Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jh. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 41), Tübingen 1972.
- SCHWINGES, R. Chr., Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977.
- SEEGRÜN, W., Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 51), Neumünster 1967.
- SEGL, P., Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Clunienserklöster in Kastilien — Léon vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jh., Kallmünz 1974.
- Cluny in Spanien. Ergebnisse und neue Fragestellungen, DA 33 (1977).
- SEIBT, W., Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, 1. Teil: Kaiserhof (Veröffentl. Komm. Byz. Österreich. Akad. Wiss. II, 1), Wien 1978.
- SEIDEL, M., Dombau, Kreuzzugsidee und Expansionspolitik. Zur Ikonographie der Pisaner Kathedralbauten, Frühmittelalterliche Studien 11 (1977).
- SERINGE, Ph., Pour une relecture de la Nota Emilianens., in: La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges R. Louis 1, St.-Père-sous-Vézelay 1982.
- SERVATIUS, C., Paschalis II. 1099-1118 (Päpste und Papsttum 14), Stuttgart 1979.
- SETTON, K. M. (Gen. ed.), A History of the Crusades: Bd. 1 The first hundred years, ed. M. W. BALDWIN; Bd. 2 The later crusades, ed. R. E. WOLFF and H. W. HAZARD, Madison-Milwaukee-London 21969.
- SHAPIRO, A. M., Jews and christians in the periode of the crusades, Journal of Ecumenical Studies 9 (1972).
- SHEPARD, J., The English and Byzantium, Traditio 29 (1973).
- SHOLOD, B., Charlemagne — Symbolic link between the eighth and eleventh century crusades, in: Studies in honor of M. J. Benardette, New York 1965.
- SIBERRY, E., Criticism of crusading 1095-1274, Oxford 1985.
- Sicilia Normanna. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna (Palermo 4-8 dic. 1972), Palermo 1973.
- SIEBEN, H. J., Die früh- und hochma. Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse, Traditio 35 (1979).
- SIVAN, E., L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades, Paris 1968.
- SOBREQUÉS I VIDAL, S., Els barons de Catalunya (Biografies Catalanes, Ser. històrica 3), Barcelona 1957.
- Els grans Comtes de Barcelona (Biografies Catalanes, Serie historica 2), Barcelona 1961.
- SOMERVILLE, R., The french councils of pope Urban II. Some basic considerations, Annuaire Historiae Conciliorum 2 (1970).
- The council of Clermont (1095) and latin christian society, Archivum Historiae Pontificiae 12 (1974).
- The council of Clermont and the first Crusade, Studia Gratiana 20 (1976).
- SOUTHERN, R. W., Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart 1981.
- Saint Anselm and his biographer, Cambridge 1966.

- SOUTY, P., Les croisés tourangeaux à la 1ère Croisade, Bull. trim. Soc. Archéol. de Touraine 32 (1960).
- SPITERIS, J., La critica bizantina del primato Romano nel secolo XII (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma 1979.
- SPREMIĆ, M., La repubblica di Ragusa e il regno di Sicilia, in: Sicilia Normanna.
- SPROEMBERG, H., Urban II. und das Kanonische Recht, ZRG Kan. Abt. 51 (1965).
- STICKLER, A. M., La sollicitudo omnium ecclesiarum nella Canonistica classica, in: Comunione Interecclesiale. Acta Conventus Internationalis de Historia Sollicitudinis omnium ecclesiarum, Romae 1967, Bd. 2 (Communio 13), Roma 1973.
- STIERNON, D., Rome et les églises orientales, Euntes Docete 15 (1962).
- Basile de Reggio, le dernier métropolitain grec de Calabre, Rivista di Storia della Chiesa in Italia 18 (1964).
- Le cardinal-diacre Roger et les archevêques Rangier et Roger de Reggio Calabria, Rivista di Storia della Chiesa in Italia 19 (1965).
- I rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisanzio. Il patriarca di Costantinopoli Giovanni X Kamateros e il primato Romano, in: Problemi di storia della chiesa. Il medio-evo dei secoli XII-XIV (Pubblicazioni della Università Cattolica, Cultura e Storia 16), Mailand 1976.
- Nikolaus III Grammatikos, Patriarche de Constantinople 1084-1111, Catholicisme 9 (1982).
- STROLL, M., New perspectives on the struggle between Guy of Vienne and Henry V, Arch. Hist. Pont. 18 (1980).
- STROUX, J., Summum jus summa injuria. Ein Kapitel aus der Geschichte der Interpretatio Juris, in: J. S., Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik, Potsdam 1949.
- STRUBBE, E., La paix de Dieu dans le nord de la France, in: La Paix (Recueils de la Société Jean Bodin 14).
- Studi Matildici I: Atti e Memorie del I Convegno di studi Matildici, Modena — Reggio Emilia, 19-21 Ottobre 1963 (Deputazione di Storia Patria per le antiche provincie Modenesi, Biblioteca 2), Modena 1964.
- II: Atti e Memorie del II Convegno di studi Matildici, Modena — Reggio Emilia, 1-3 Marzo 1970 (Deputazione di Storia Patria per le antiche provincie Modenesi, Biblioteca, Nuova Serie 16), Modena 1971.
- STÜSSI-LAUTERBURG, B., Nikolaus Peregrinus von Trani. Aspekte einer Heiligsprechung, Quaderni Catanesi 5 (1983).
- SUMBERG, L. A., La Chanson d'Antioche. Etude historique et littéraire. Une chronique en vers français de la première croisade par le pèlerin Richard, Paris 1968.
- SVORONOS, N. G., Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle, Revue des Etudes byzantines 9 (1951).
- SYNAN, E. A., The Popes and the Jews in the Middle Ages, New York 1965.
- SZÉKELY, G., La Hongrie et Byzance aux Xe-XIIe siècles, Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae 13 (1967).
- TAFT, R. F., The great entrance. A history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom (Orientalia Christiana Analecta 210, 1975).
- THIERRY, N., Le culte de la croix dans l'empire byzantin du VIIe siècle au Xe dans

- ses rapports avec la guerre contre l'infidèle, nouveaux témoignages archéologiques, *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 1 (1981) = *Miscellanea A. Pertussi* 1.
- TILLIER, J.-C., Les conciles provinciaux de la province ecclésiastique de Bordeaux au temps de la réforme grégorienne, *Bull. philologique et historique du Comité des Travaux historiques et scientifiques* 1968 vol. 2, Paris 1971.
- TIRELLI, V., Osservazioni sui rapporti tra sede apostolica, Capua e Napoli durante i pontificati di Gregorio VII e Urbano II, in: *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell' Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, Bd. 2 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo Studi Storici fasc. 88-92), Roma 1974.
- TONONI, G., Actes constatant la participation des Plaisançais à la première croisade, *Archives de l'Orient Latin* 1 (1881).
- TÖPFER, B., Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), Berlin 1957.
- TOUBERT, P., Les structures du Latium médiéval, in: *Le Latium méridional et la Sabine du IXe à la fin du XIIe siècle*, 2 Bde., Roma 1973.
- TREITINGER, O., Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938, Neudruck Darmstadt 1969.
- TUILLIER, A., Le sens de l'adjectif oikumenikos dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, *Studia Patristica* 7 (1966) und: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 92, Berlin 1966.
- Le titre de patriarche oecuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les églises, *Studia Patristica* 11 (Oxford 1967) und *Texte und Untersuchungen* ... 108, Berlin 1972.
- Michel VII et le pape Grégoire VII, in: *Byzance et la réforme Grégorienne. Actes du XVe Congrès International d'Etudes Byzantines (Athen sept. 1976)* 4: *Histoire, Communications*, Athen 1980.
- UDOVITCH, A. L., Time, the Sea and Society. Duration of commercial voyages on the Southern Shores of the Mediterranean during the High Middle Ages, in: *La navigazione mediterranea nell'alto medioevo (Settimane di studio 25)*, Spoleto 1978.
- VALLERY-RADOT, J., Note sur deux mosaïques de pavement romanes de l'église de Cruas (Ardèche) commémorant les consécrationes de 1095 et 1098, *Genava N. S.* 9 (1963).
- VAN LUYN, P., Les milites dans la France du XIe siècle, examen des sources narratives, *Moyen Age* 77 (1971).
- VELLA, A. P., I normanni a Malta, in: *Sicilia Normanna*.
- Vie des Saints, par les RR. PP. Bénédictins de Paris, 13 Bde., Paris 1935-1959.
- VILLEY, M., L'idée de la croisade chez les juristes du Moyen âge, in: *10. Internat. Historikerkongress (Rom 1955)*, Relazioni 3.
- VIOLANTE, C., Das cluniazensische Mönchtum in der politischen und kirchlichen Welt des 10. und 11. Jh., in: H. RICHTER, (Hg.) *Cluny (Wege der Forschung 241)*, Darmstadt 1975.
- Venezia fra papato e impero nel secolo XI, in: C. V., *Studi sulla cristianità medioevale*.

- Le istituzioni ecclesiastiche nell' Italia centro-settentrionale durante il medioevo: province, diocesi, sedi vescovili, in: *Istituzioni e Società nella storia d'Italia 1. Forme di potere e struttura sociale in Italia nel medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977.
- Le concessioni pontificie alla Chiesa di Pisa riguardanti la Corsica alla fine del secolo XI, *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 75 (1963).
- Notizie sull'edizione delle carte pisane dei secoli VIII-XII, *Mélanges de l'Ecole française de Rome (Moyen âge — temps modernes)* 85 (1973).
- Studi sulla cristianità medioevale. Società, Istituzioni, spiritualità, raccolti da P. Zerbi (*Cultura e Storia* 8), Milano 1972.
- VISMARA, G., *Impium Foedus, Le origini della «Respublica Christiana»*, Milano 1974.
- VOGEL, C., *Le pèlerinage pénitentiel*, in: *Pellegrinaggi*.
- VOGEL, J., *Zur Kirchenpolitik Heinrichs IV. nach seiner Kaiserkrönung und zur Wirksamkeit der Legaten Gregors VII. und Clemens' III. im deutschen Reich 1084/85, Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982).
- VONES, L., *Die Historia Compostellana und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jh. (Kölner Historische Abhandlungen 29)*, Köln-Wien 1980.
- VRIES, W. DE, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, *Scholastik* 37 (1962).
- *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg/Br.-München 1963.
- *Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870)*, *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968).
- WAAL, A. DE, *Zur neunten Säkularfeier der Abtei von Grottaferrata*, *Röm. Quartalschr.* 18 (1904).
- WAAS, A., *Das Rätsel der Kreuzzüge*, *Zeitschrift für Geisteswissenschaft* 6 (1943/44).
- *Volk Gottes und militia Christi — Juden und Kreuzfahrer*, in: *Judentum im Mittelalter (Miscellanea Medievalia 4)*, Berlin 1966.
- WAHA, M. DE, *La lettre d'Alexis I Comnène à Robert I le Frison*, *Byzantion* 47 (1977).
- WALKER, P. E., *The «crusade» of John Tzimiskes in the light of new arabic evidence*, *Byzantion* 47 (1977).
- X WALTZ, J., *Historical perspectives on «early missions» to Muslims. A response to Allan Cutler*, *The Muslim World* 61 (1971).
- *Western European Attitudes toward the Muslims before the Crusades*, East Lansing, Michigan State Univ. 1963 (Ann Arbor Univ. Microfilm 64-975).
- WECKMANN, L., *Las bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas 1091-1493*, Mexico 1949.
- WERNER, K. F., *Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs (10.-12. Jh.)*, *HZ* 200 (1965).
- WHITE, L. T., *Latin monasticism in Norman Sicily (The Mediaeval Academy of America, Publication Nr. 31, Monograph Nr. 13)*, Cambridge Mass. 1938.
- WINTER, E., *Rußland und das Papsttum 1: Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung (Quellen und Studien zur Gesch. Osteuropas 6, 1)*, Berlin 1960.
- WOLF, G., *Der Honor Imperii als Spannungsfeld von Lex und Sacramentum im Hoch-*

- mittelalter, in: *Lex et sacramentum im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 6), Berlin 1969.
- WOLLASCH, J., Die Wahl des Papstes Nikolaus II., in: *Adel und Kirche* (Festschrift G. Tellenbach), Freiburg 1968.
- ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, K. E., *Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts*, Neudruck der 3. Aufl., Aalen 1955.
- ZBINDEN, N., *Abendländische Ritter, Griechen und Türken im ersten Kreuzzug* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 48), Athen 1975.
- ZERBI, P., Il termine «fidelitas» nelle lettere di Gregorio VII, *Studi Gregoriani* 3 (1948).
- Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset . . . Anselmo III o Arnolfo II?, *Archivio storico lombardo* 90 (1963).
- ZIELINSKI, H., *Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit (1002-1125)*, Teil 1, Wiesbaden-Stuttgart 1984.
- Probleme statistischer Erfassung des deutschen Episkopats im 11. und 12. Jh., in: *Istituzioni Ecclesiastiche* (Miscellanea Milano 8).
- ZIESE, J., *Wibert von Ravenna, der Gegenpapst Clemens III. (1084-1100)* (Päpste und Papsttum 20), Stuttgart 1982.

URBAN II. UND BYZANZ

Einleitung

Der Versuch Urbans II., zwischen Rom und Byzanz neue Beziehungen zu eröffnen, gehört zweifellos zu den bedeutendsten Unternehmungen dieses Papstes. Als «Unionsverhandlungen», wie sie zumal seit Holtzmanns bekannter Studie von 1928 oft bezeichnet und skizziert werden, sollte man die Vorgänge jedoch nicht betrachten, weil damit ihre historische Beurteilung sehr erschwert, wenn nicht sogar unmöglich gemacht wird. Die Begriffe Union und Unionsverhandlungen setzen mehr und anderes voraus, als die noch erhaltenen Quellen aussagen. Der Eindruck, den die zeitgenössischen Quellen vermitteln und der sich beim erneuten Versuch einer Rekonstruktion der Vorgänge fast aufdrängt, läßt es wohl nur zu, von «Verständigungsverhandlungen» zu sprechen, bei denen – wahrscheinlich mit Absicht – nur ganz bestimmte Fragen und Differenzen aufgegriffen und erörtert wurden, während die Einheit der christlichen Gesamtkirche auf beiden Seiten grundsätzlich als bestehend galt. Nicht eigentlich um Union, Wiederherstellung der Kircheneinheit, ging es hier, sondern um Reaktivierung der Kirchengemeinschaft, in der die Einheit als lebendig sich erweisen sollte – um Korrekturen eines Mißverhältnisses und Einigung bezüglich gewisser Einzeldifferenzen, die jene Gemeinschaft störten. Unter der Einwirkung zeitgeschichtlicher Bedingungen versuchte der Papst – und Konstantinopel ging darauf ein – eine Verbesserung und Intensivierung der gegenseitigen Beziehungen, wobei, ganz von selbst und beiderseits, kirchliche und politische Aspekte und Ziele sich verbanden; ein eventuell weiter gespanntes Ziel Urbans II., etwa eine universale Kircheneinheit unter der Leitung des Petrus-Papstes im reformerischen römischen Verständnis, blieb dabei ganz verborgen; in den erhaltenen Texten ist davon nie die Rede, man kann es allenfalls als ein angestrebtes Ideal und Fernziel vermuten. Diese Neueröffnung päpstlich-byzantinischer Beziehungen war kaum mehr als einer jener Verständigungsversuche, wie sie schon mehrere Vorgänger Urbans II. seit 1054 unternommen hatten; hier allerdings gaben Personen und Umstände dem Versuch seine Originalität, und mit der von byzantinischer Seite ausgegangenen Anregung eines gemeinsamen Konzils schien das Unternehmen vorübergehend weitere Perspektiven zu gewinnen. Wenn damals die in Rom wie in Byzanz ge-

hegten Erwartungen sich nicht erfüllten, so war damit nicht die prinzipielle Einheit der christlichen Kirche zerstört, sondern ein Versuch gescheitert, der Gemeinschaft der römischen und griechischen Kirche Leben und Wirksamkeit zu geben. Die historischen Bedingungen waren denn auch bei der schon vorangeschrittenen gegenseitigen Entfremdung schwierig genug.

Schon in den bedrängten Anfangsjahren seines Pontifikats, in denen Urban II. sich energisch der kirchlichen und politischen Verhältnisse im südwestlichen Grenzgebiet der Christenheit, in Spanien, annahm, wandte sich der Papst auch der südöstlichen Christenheit zu, die freilich nicht in gleicher Weise als Grenzposition anzusehen war: Byzanz. Angesichts seiner damaligen Lage zeigt dies gewiß auch seinen politischen Spürsinn und sein diplomatisches Geschick, viel mehr aber wohl noch die Stärke seiner Überzeugung, der rechtmäßige Papst und Nachfolger Petri zu sein, als der er in seiner Zeit eine von Gott gegebene Mission zu erfüllen hatte. Denn hier kam ihm niemand entgegen, hier war auch gar nicht zu erwarten, daß es jemandem, wie dem Erzbischof von Toledo, in den Sinn kam, *per tanta terrarum mariumque discrimina Romanae auctoritatem ecclesiae suppliciter expetere*¹. Hier waren keine Könige und Fürsten, die, aus welchen Gründen auch immer, die Zusammenarbeit mit diesem Papst und seine Unterstützung suchten oder gar sich ihm als römische Petersvasallen verbanden. Der byzantinische Kaiser – *mutatis mutandis* Urban ähnlich in Anspruch und Überzeugung, einzig rechtmäßiger und orthodoxer römischer Kaiser zu sein – führte seine Kirchenpolitik kraft eigener Autorität, ohne des Einvernehmens mit dem Papst zu bedürfen oder auch nur daran interessiert zu sein; wie man annehmen mußte, stand er zudem noch von früher her mit dem Salierkaiser im Bündnis². Wieweit Urban II. damals über die byzantinische Kaiserpolitik genauer informiert war, entzieht sich unserer Kenntnis; doch wußte man in Rom, daß dieser Kaiser, mehr als die Herrscher im Abendland, Herr seiner «Reichskirche» war. Und diese, in Struktur und Selbstverständnis vom kirchlichen Regionalismus im Westen sehr verschieden, war eine von Rom unabhängige, eigenständige Kirche, deren Bischöfen und Äbten an Privilegien oder gar Rechtsentscheidungen des römischen Papstes kaum gelegen war.

Wenn Urban dennoch von sich aus versuchte, zu Byzanz Verbindung aufzunehmen, so darf man die innere Begründung dafür wohl vor allem in seiner Ekklesiologie und Amtsauffassung sehen. In seinem Rückblick auf die Geschichte Urbans II. trifft Ordericus Vitalis sicher das Richtige, wenn er die Tätigkeit des

¹ JL 5366 (MIGNE PL 151, 288; MANSILLA, Doc. Pont. 1, 43 Nr. 27).

² Darauf beriefen sich Urbans Gegner noch um 1090; vgl. Schreiben Wibert-Clemens' III. an den griechischen Metropolitens Basileios von Reggio-Calabria (ed. HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 98 Nr. 1) und Brief des Basileios an den Patriarchen von Konstantinopel (a. a. O. S. 102 ff. Nr. 4, bes. S. 104).

Papstes zu Pontifikatsbeginn charakterisiert: *Urbanus papa confisus in Domino coelorum . . . misit legatos et epistolas Romanae auctoritatis Francis et Grecis, aliisque gentibus per orbem constitutis, ut in fide catholica irrefragabiliter persisterent et omnem scissuram a lege Dei et corpore Christi quod est aecclesia callide precaverent*³. Urbans Wahlanzeigen und seine frühen Urkunden bestätigen ganz diesen knappen zusammenfassenden Hinweis des Chronisten. Damals hat er z. B. auch den Erzbischof Lanfranc von Canterbury eindringlich gemahnt, die Einheit mit der römischen Kirche zu wahren⁴. In einem seiner frühen Bistumsprivilegien, einer Urkunde von 1088 für den Bischof von Maguelonne, hat er wichtige Grundsätze seiner Ekklesiologie dargelegt; hier erscheint ein bedeutender, gewiß auch Urbans Byzanzkorrespondenz bestimmender ökumenischer Begriff: das *universum sanctae ecclesiae corpus*, in dem alle Einzelkirchen des Erdkreises zusammengefaßt sind, durch Gottes Erbarmen und Christi Erlösungswerk mit wesenseigener, unvergänglicher *libertas* begabt⁵.

Die universale Konzeption Urbans reicht jedoch über die *ecclesiae* als Institutionen, als Bischofskirchen und Klöster, und über die sacerdotale, die Priesterkirche, hinaus: sie umfaßt die Einheit der Christianitas, eine universale Christenheit von Spanien bis hinüber nach Byzanz und dem gesamten christlichen Orient. Das zeigen vor allem seine Reconquista- und Kreuzzugsurkunden, sowie auch Texte der Kreuzzugsgeschichtsschreibung. Im engsten Zusammenhang mit seiner Ekklesiologie steht seine theologische Interpretation der eigenen Zeitgeschichte, die sich ihm als gottgefügte Zeitenwende in den historischen Bewegungen der Reconquista, der Restauratio und bald des Kreuzzuges darstellt – vor allem im Mittelmeerraum, in Spanien, Sizilien und im Orient. Von dieser theologischen Welt- und Geschichtsdeutung, deren Ansätze in Urbans Urkunden schon seit 1088 erkennbar sind, ist sicher auch ein Impuls für seine «Byzanzpolitik» ausgegangen. In Papsturkunden und Kreuzzugsgeschichten ist nicht nur die Rede von *ecclesiae, ecclesiae orientales*, von *Ecclesia Orientalis et Romana eccle-*

³ Ordericus Vitalis, Hist. eccles. VIII, 7 (ed. CHIBNALL, 4, 166; LE PRÉVOST, 3, 307; MIGNE PL 188, 578). Wie den später noch zu erörternden griechischen Quellen und den Mitteilungen Malaterras und Bernolds zu entnehmen ist, scheint die Nachricht des Ordericus Vitalis den Stil der Schreiben und der Legation Urbans nach Byzanz vortrefflich zu kennzeichnen.

⁴ JL 5351 vom 10. Apr. 1088: . . . *studeat (prudencia tua) nostras ecclesias locorum scilicet diversitate distantes, catholicorum morum unitate connectere* . . . (MIGNE PL 151, 287) – eine Formulierung, die in dem Schreiben nach England zwischen sehr nachdrückliche Hinweise auf besondere Bindung an die *Romana ecclesia mater* eingefügt ist.

⁵ JL 5375 vom 14. Dez. 1088 (MIGNE PL 151, 293; ROUQUETTE-VILLEMAGNE, Bullaire, 1, S. 6 Nr. 4). – Die Ekklesiologie, die Urbans Kirchenregierung und Politik bestimmte, bedarf eingehenderer Erörterung; vorerst sind nur einige, die hier behandelte Thematik näher betreffende Grundzüge zu skizzieren.

sia, sondern auch vom *populus christianus*, von *christiani* und *fratres* in West und Ost, die alle mit hineingehören in jene von Christus erlöste und von Christus begründete *ecclesia* und *christianitas*. Deren Haupt (*mater et princeps*) ist für ihn die Romana Ecclesia – auch sie wiederum nicht nur als *mater omnium ecclesiarum*, sondern als *catholicorum omnium mater* gesehen; als allgemeines, spirituelles und kanonisches Lebensprinzip für Kirche und Christenheit gilt ihm die Gemeinschaft mit dem römischen Papst: *gratia et communio apostolicae sedis*⁶.

Ebenso umfassend ist die pastorale Amtsvorstellung, die Urban mit dem *universale sedis apostolicae regimen* verbindet⁷; der Papst ist universaler Hirt aller Kirchen und aller Gläubigen, für alle verantwortlich vor Gott und allen verpflichtet, wie Urban unablässig in seinen Urkunden wiederholt, vornehmlich mit der Paulusformel (Rom. I,14): *Omnibus debitores sumus*. Einmal zitiert er die Römerbriefstelle vielleicht bewußt ausführlicher, und zwar in einem Schreiben, das in einen Übergangsbereich zwischen Byzanz und Abendland, an den König Coloman von Ungarn ging: *Nos, quibus ... pro apostolicae sedis ministerio ecclesiarum omnium sollicitudo imminet, quia Graecis et barbaris, sapientibus et insipientibus debitores sumus*⁸. Freilich, besonders Präzises und Charakteristisches von Urbans Verhältnis und Einstellung zu den Byzantinern läßt ein solches Zitat nicht erkennen, wie denn überhaupt in den von ihm noch erhaltenen Urkunden von den «Griechen» nur ganz selten die Rede ist, und dies in Formeln (etwa bei Rechtsverfügungen) und in Zusammenhängen, aus denen sich gerade für diese Frage befriedigende Antworten kaum gewinnen lassen⁹; insbesondere

⁶ JL 5375 – eines der frühen Beispiele für ekklesiologisch bedeutsame Formeln in Urbans Urkunden; *catholicorum omnium mater* findet sich z. B. in JL 5505 von 1094; vgl. auch Urbans Privileg für den neuen Erzbischof von Bari JL 5412 = It. Pont. 9, 319 Nr. 7 vom 5. Okt. 1089. – Der Gedanke der *gratia et communio apostolicae sedis* scheint nicht nur für Urbans II. Beziehungen zum lateinischen Episkopat, sondern auch für seine Haltung gegenüber den Griechen bestimmend gewesen zu sein. Sicher handelt es sich hier um mehr als eine sich im Laufe der Pontifikatsjahre routinemäßig einspielende Privilegienformel, die schon seit 1088 auftaucht (JL 5375), dann seit 1089 häufiger erscheint – vor allem in Kloster- und Kanonikerprivilegien, teils bei der Besitzbestätigung und Besitzgarantie (*Decernimus*-Formel mit Vorbehalt der Rechte des Diözesanbischofs), teils bei den Exemptionsbestimmungen bezüglich der *pontificalia* oder *episcopalia*, deren die Mönchs- und Kanonikergemeinschaften bedürfen und für die grundsätzlich der Diözesanbischof zuständig ist: *si tamen catholicus fuerit et gratiam ac communionem apostolicae sedis habuerit* (vgl. u. a. JL 5400, 5402, 5410, 5432, 5433, 5435, 5428 und 5459 als Beispiele aus den ersten Pontifikatsjahren).

⁷ JL 5375; vgl. Anm. 5-6.

⁸ JL 5662 (MIGNE PL 151, 482 A), ein Mahn- und Pastoral Schreiben, mit dem Urban im Juli 1096 (vielleicht auch im Interesse seines Kreuzzugs?) Beziehungen zum Ungarnkönig aufnahm.

⁹ Der Besitzbestätigung im Privileg für Erzbischof Elias von Bari (JL 5412, It. Pont.

etwa für griechische Bistümer Süditaliens, wie Rossano oder S. Severina, die mit dem Eintritt in Urbans II. Obedienz ihre Graecitas bewahren konnten, haben wir keine Papsturkunden.

Auch einzelne Akte, wie etwa die besondere Förderung des Nikolauskultes durch Urban seit seinem Besuch in Bari 1089, oder die von ihm jedenfalls grundsätzlich befürwortete Kanonisation des griechischen Heiligen Nikolaus Peregrinus (Nikolaus von Trani) um 1097, sind nur recht vage Anzeichen für ein wohlwollendes Interesse des Papstes gegenüber den Griechen¹⁰. Aufschlußreicher sind

9, 319 Nr. 7) ist hinzugefügt: *simul etiam cum monasteriis virorum seu feminarum, Graecis aut Latinis, cum universis ordinibus ecclesiasticis* (MIGNE PL 151, 308); eine ähnliche Bestimmung enthält JL 5414, It. Pont. 9, 291 Nr. 4, ebenfalls vom Okt. 1089 für den Erzbischof Bisantius von Trani (PROLOGO, Le carte... di Trani, S. 65 Nr. 22); zu beiden Urkunden vgl. PRATESI, Alcune diocesi di Puglia, S. 225-242. Einem lateinischen Erzbischof unterstellt, konnten die griechischen Klöster weiterbestehen. – In einem Schreiben an den französischen Episkopat zugunsten der Canonica St. Martin in Tours (JL 5634 von 1096) rühmt Urban die weltweite Verehrung des Heiligen: *Beatum confessorum Martinum quanta per universam Christianorum gentium latitudinem Christus extulerit, ... tam Graecae quam Latinae linguae veneratio unanimis asseverat* (MIGNE PL 151, 459; zur griechischen Martinsvita vgl. DELEHAYE, La vie grecque de St. Martin, S. 428 ff.). Wichtiger scheint der Hinweis Urbans auf gemeinsame lateinisch-griechische Lehrtradition in seinem Responsum an den Propst Lucius von St. Juventius (Pavia) mit Berufung u. a. auf die *Canones Apostolorum, quorum auctoritate Orientalis et ex parte Romana utitur Ecclesia* (JL 5743 = It. Pont. 6, 1, 189 Nr. 1, MIGNE PL 151, 532; Gratian, Decr. D. 32 c. 6; zur Überlieferung des Stücks in der Kanonistik vgl. GOSSMANN, Urban II and canon law, S. 40 ff., 116 und 122; Zitat und Ablehnung der betreffenden Lehrentscheidung Urbans II. in der Schrift der schismatischen Kardinäle von 1098 in MGH Ldl 2, 412). Obwohl Urbans Ausführungen mehr als bloße Reminiszenzen an Pseudoisidor (HINSCHIUS, S. 17, 27 und 30) oder Deusdedit (Coll. Can. Prolog, GLANVELL, S. 4) zu sein scheinen (zu den Can. Apost. bei Pseudoisidor und Deusdedit vgl. FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung 3, 523 ff.; DERS., Kritischer Sinn, S. 85 f.), ist auch dieser Text für unsere Fragestellung nicht besonders aufschlußreich; zumal die interessant erscheinende Variante *unitur* (bei MIGNE PL 151, 532 D) muß angesichts der sonstigen Überlieferung in *utitur* korrigiert werden. Doch sollte die Textstelle als Ausdruck eines Empfindens für kirchliche Zusammengehörigkeit nicht übersehen werden; vgl. auch CONGAR, Quatre siècles de désunion, S. 132 f.

¹⁰ Zu Nikolaus von Myra-Bari: Reliquienerhebung und Altarweihe durch Urban II. in Bari (Ende Sept. – Anf. Okt. 1089): JL 1, 665, It. Pont. 9, 327 Nr. *1; JL 5412, It. Pont. 9, 319 Nr. 7; Paschalis II. JL 6053, It. Pont. 9, 327 Nr. 2; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 51-74; ANRICH, Hagios Nikolaos 1, 434 ff., 519 ff., 2, 170 ff. u. ö.; MEISEN, Nikolauskult, S. 94-113; NITTI DI VITO, La traslazione; DERS., Ripresa gregoriana, S. 21 ff., 298 ff. u. ö.; SCHMID, Gemeinschaftskirchen, S. 25; GAMBACORTA, Culto e pellegrinaggi, S. 487-502; BRAKEL, Heiligenkulte, S. 293 ff.; GEARY, Furta Sacra, S. 106 ff., 115 ff.; CIOFFARI, Leggenda di Kiew, S. 205 ff. Vgl. auch unten S. 161 ff. – Zu Niko-

schließlich nur die schon erwähnten Reconquista- und Kreuzzugsurkunden, auch verschiedene andere Kreuzzugsquellen, in denen die christlichen Kirchen und Brüder des Ostens als Gegenstand besonderer päpstlicher Fürsorge erscheinen. Dies ist jedoch, ebenso wie die Ekklesiologie und Geschichtstheologie des Papstes, in anderem Zusammenhang noch zu erörtern. Mit den hier gezeichneten Grundlinien kann vorerst nur die allgemeine Geisteshaltung skizziert werden, in der Urban II. zu Byzanz und zur Ostkirche in Beziehung trat.

Aber Urbans II. Ekklesiologie war nicht die der Griechen und seine Konzeption vom Papsttum und dessen Aufgabe entsprach nicht den byzantinischen Vorstellungen vom Patriarchen des Westens. Von seiner *cura, sollicitudo* oder *dispositio omnium ecclesiarum* hielt man hier nicht allzu viel, und es konnte schon als Entgegenkommen gelten, wenn man ihm die Zuständigkeit und Verantwortung für die «Griechen» in Süditalien und Sizilien nicht rundweg abstritt. Dies war wohl auch bedingt durch eine gewisse Resignation gegenüber den derzeitigen Machtverhältnissen im ehemals byzantinischen Westen. Aber gleich zu Beginn der päpstlich-byzantinischen Verhandlungen machte der Patriarch von Konstantinopel die Fälle zweier griechischer Metropolitane in Süditalien (Romanos von Rossano und Basileios von Reggio) zur Bewährungsprobe für Urban II., von dem er nun gerade einen Akt der *sollicitudo* als tatkräftige Verwirklichung lateinisch-griechischer Kirchengemeinschaft erwartete. Das universale *sedis apostolicae regimen* reformerischer Prägung, das Urban im Abendlande durchzusetzen strebte, akzeptierte die byzantinische Kirche für ihren Bereich nicht.

Es herrschte damals, außer gewissen Spannungen in den lateinisch-griechischen Grenzbereichen und gelegentlichen Konflikten in den Lateinerkolonien im byzantinischen Reich, anscheinend keine allgemeine und grundsätzliche Feindschaft zwischen Lateinern und Griechen. Pilgerverkehr und Beziehungen zwischen einzelnen Kirchen, besonders monastische Zusammenhänge, hielten manche Verbindungen zwischen Ost und West aufrecht. Es gab noch kein griechisch-lateinisches Schisma. Aber es bestand nicht jene lebendige Kirchengemeinschaft, die für Urban II. in der *communio apostolicae sedis* ihre Begründung und ihren Ausdruck fand; und die Ostkirche bekannte sich nicht zu jener Obedienz, um die dieser Papst damals im Abendlande selbst sich bemühen mußte. Urban sah sich in einem bedeutenden, traditionsreichen Teil der *Ecclesia Dei* nicht als Papst anerkannt –

laus Peregrinus (Nikolaus von Trani, † 1094): It. Pont. 9, 291 Nr. *5, Beratungen eines römischen Konzils über seine Heiligsprechung; JL 5677, It. Pont. 9, 292 Nr. 6, Zustimmung Urbans II. und Delegation des Verfahrens an den Erzbischof Bisantius von Trani; AA SS Juni 1, 242 ff.; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 96 ff.; KEMP, Canonization, S. 67 f.; BRAKEL, Heiligenkulte, S. 305 f.; PETERSOHN, Päpstliche Kanonisationsdelegation, S. 175 ff.; STÜSSI-LAUTERBURG, Nikolaus Peregrinus, S. 408 ff.; vgl. auch unten S. 189 f.

vermutlich war er vorerst überhaupt nur dem Namen nach bekannt als einer der sich um Rom streitenden Päpste. Hier liegt das andere, situationsbedingte Motiv, das Urban veranlaßte, möglichst rasch mit Byzanz in engere Beziehung zu treten: die Verdrängung des Gegenpapstes auch auf diesem Felde.

Wibert, Urban und die Kiewer Kirche

Um 1088/89 gab es noch keine Konkurrenz Wibert-Clemens' III. in Byzanz selbst, die für Urban II. gefährlich gewesen wäre und ihn zu rascher Gegenaktion gedrängt hätte; doch mußte man nach wie vor mit dem salisch-byzantinischen Kaiserbündnis rechnen, aus dem stets die Gegenpäpste Nutzen gezogen hatten, wenn auch bisher nur für ihre Position im Westen. Die Überwindung des Papstschismas aber und die Durchsetzung des reformerischen Papstes als des legitimen Oberhirten der Christenheit war ohnehin von Anfang an die Hauptsorge Urbans. Die Ereignischronologie läßt erkennen, daß Urban seinem Gegenspieler jedenfalls in Konstantinopel zuvorgekommen ist.

Der Gegenpapst ist wohl in den ausgehenden 80er Jahren, vermutlich um 1088/89, mit dem Metropolit von Kiew in Verbindung getreten. Der genaue Zeitpunkt ist unbekannt, doch mag, wie W. Holtzmann vermutete, die Verlobung (1088) oder Vermählung (1089) Heinrichs IV. mit der verwitweten Großfürstentochter Eupraxia (Praxedis, in Deutschland Adelheid genannt) der Anlaß gewesen sein. Die Demarche Wiberts in Kiew ist nur aus dem undatierten Antwortschreiben des Metropoliten Johannes (II.) von Kiew «an Papst Klemens von Alt-Rom» bekannt¹¹. Wahrscheinlich hat Wibert die Gelegenheit einer kaiser-

¹¹ Den griechischen und russischen Text edierte PAVLOV, *Krititscheskie ...* (Kritische Versuche), S. 169 ff. Nr. 7 und in Edition von 1874, Nr. 7, S. 355-372. Textanalysen und Interpretationen bei LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 32-41; HOLTZMANN, *Orientpolitik*, S. 59-63; JUGIE, *Schisme*, S. 236 ff.; DVORNIK, *Schisme de Photius*, S. 533 f.; vgl. auch RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 70; BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 610; SPITERIS, *Critica bizantina*, S. 38-44; ZIESE, *Wibert*, S. 166 ff. (mit teils interessanten, teils wenig brauchbaren Vermutungen über die Chronologie dieser Kontaktnahme und mit reichlich willkürlichen Spekulationen über den Inhalt und eine daraus erschlossene angebliche Synodica Wiberts); PODSALSKY, *Christentum und theol. Lit.*, S. 174 ff. – Zu den Begriffen *πρεσβυτέρα Ῥώμη* – *senior Roma* und *Νέα Ῥώμη* – *Nova Roma* vgl. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: *Byzanz und europäische Staatenwelt*, S. 83-93. – Zur Vermählung Heinrichs IV. mit Praxedis: MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher* 4, 217 und S. 251 f.; GIOFFARI, *Leggenda*, S. 252 (zu 1088). – Namen und chronologische Folge der Metropoliten von Kiew im 11. Jh. sind nur lückenhaft und unsicher überliefert; hier handelt es sich um den zumeist als Johann II. bezeichneten Metropolit (ca. 1077/80-1089); vgl. dazu unten S. 233.

lichen Gesandtschaft nach Kiew genützt, um sich dort mit einer Grußbotschaft und anerkennenden Worten über die ostkirchliche Orthodoxie als rechtmäßiger Papst vorzustellen; denn von solcher Botschaft und von einem leider nicht genannten, doch mit hohem Lob bedachten wibertinischen Bischof als Wiberts Interpreten ist in dem Brief aus Kiew die Rede. Der russische Metropolit, Grieche nach Herkunft und Bildung, der nun ohne Zögern Clemens III. als rechtmäßigen Papst anerkannte, zeigte sich grundsätzlich zwar sehr verständigungsbereit, bestand aber doch nachdrücklich auf verschiedenen lateinischen Irrtümern und Mißbräuchen (darunter besonders Azymengebrauch, Priesterzölibat und Filioque im Glaubensbekenntnis), die seiner Meinung nach keineswegs schon ein ganzliches Schisma hervorriefen, jedoch eine bedenkliche Trennung der Lateiner in wichtigen Fragen von der Gesamtheit der rechtgläubigen Christen zu Tage treten ließen. Er riet deshalb Clemens III. dringend, sich unbedingt an den Patriarchen von Konstantinopel zu wenden, damit im Einvernehmen mit diesem alle Irrtümer korrigiert, alle *scandala* beseitigt und die volle kirchliche Einheit wiederhergestellt werde; erst danach, wenn er mit Konstantinopel einig geworden sei, möge er sich wieder mit ihm, dem Metropoliten von Kiew, in Verbindung setzen. Das ehrerbietig-freundliche Entgegenkommen Johanns von Kiew, der im übrigen bei aller Versöhnlichkeit von engeren Verbindungen zwischen Griechen bzw. orthodoxen Russen und Lateinern gar nicht viel hielt¹², war damit doch erheblich und charakteristisch eingeschränkt. Es wurde dabei deutlich, daß für Rom eine Einigung mit der griechisch bestimmten Orthodoxie nicht eben leicht zu erreichen war – gleichviel, welchen römischen Papst man dort als den rechtmäßigen anerkannte – und daß der Weg zu solcher Einigung vornehmlich über Konstantinopel führen mußte.

Wiberts Erfolg in Kiew war denn auch ephemer. Er selbst scheint auf das Schreiben des Metropoliten hin nichts mehr weiter unternommen zu haben, es fehlen auch alle Anzeichen und Quellenhinweise darauf, daß er sich gleich nach Konstantinopel gewandt hätte. Wahrscheinlich hat er sich damit begnügt, daß er jetzt in Kiew als rechtmäßiger Papst angesehen wurde. Aber der Metropolit Johann von Kiew starb bereits 1089 und vermutlich nicht mehr er selbst, sondern sein gleichnamiger Nachfolger war im Herbst 1089 zu Konstantinopel Zeuge und für einen Augenblick lang Teilnehmer bei den damaligen Beratungen des Kaisers und der Kirchenhierarchie über eine Verständigung mit Urban II. als «dem Papst von Rom».

Kiew kam in den 90er Jahren über den Nikolauskult, auf dem Pilgerweg über

¹² Seine internen Anweisungen innerhalb der Kirchenmetropole, z. B. seine «Kanonischen Antworten» an den Mönch Jakob (ed. GOETZ, Denkmäler Altrußlands, S. 115 ff.), zeigen dies ziemlich deutlich; vgl. LEIB, JUGIE, RUNCIMAN, BECK (wie Anm. 11); FEDOTOV, Russian religious mind, S. 186-189.

Bari, erneut mit dem Papsttum in Kontakt. Ein von B. Leib, F. Nitti di Vito und zuletzt von Cioffari analysierter russischer Bericht (aus Kiew) über die Translation der Reliquien des heiligen Nikolaus nach Bari und die feierliche Reliquiendeposition in Bari (1089) bezieht sich eindeutig auf Urban II., der hier als amtierender römischer Papst erscheint; auch das Translationsfest der «Lateiner» (am 9. Mai nach römischer Liturgie) wurde in der russischen Kirche übernommen; und einer russischen Annalennotiz zufolge brachte um 1091 ein griechischer Bischof (oder Mönch?) Theodor von einer Italienreise wertvolle Reliquien mit nach Kiew, die er vom römischen Papst erhalten haben soll – wahrscheinlich von Urban II.¹³ In solchen Episoden ist freilich kaum mehr zu sehen als der Ausdruck eines noch selbstverständlichen allgemeinen kirchlichen Zusammengehörigkeitsempfindens, und praktische Folgen, etwa im Sinne einer römischen Obedienz der Kiewer Kirche, hatten diese Rußlandbeziehungen ohnehin für keinen der beiden Päpste.

Von planmäßigen Verhandlungen des Gegenpapstes um Verständigung mit der Ostkirche ist um 1088/89 nichts zu erkennen; Wibert hatte lediglich eine gelegenschaftsbedingte Verbindung mit Kiew erreicht. Wie noch zu zeigen ist, erfuhr er offenbar erst Anfang 1090 auf Umwegen von Urbans II. Verhandlungen mit Konstantinopel und versuchte dann allerdings sofort, sich einzuschalten, doch ohne greifbares Ergebnis. Daß Urban in seinen ersten Amtsjahren über die Kiewer Unternehmung seines Gegenspielers unterrichtet war und deshalb zu eiligem Handeln gedrängt worden wäre, ist wenig wahrscheinlich; damals, vermutlich im Sommer 1089, beklagte sich der Papst über Mangel an Information aus

¹³ Vgl. Anm. 10; nach LEIB und NITTI ist der russische Translationsbericht zeitgenössisch, nach GEARY geht er auf ein zeitgenössisches Original zurück; CIOFFARI, *Leggenda*, S. 241-246, setzt mit guten Gründen die Abfassung in die Zeit um 1110-1120 und nimmt an, daß Nachrichten über die Vorgänge in Bari schon in der Zeit des Metropoliten Ephrem, etwa 1091-1096, nach Kiew gelangt sind. Der im Bericht genannte Papst *Germanus* (*Gurmanus*?) kann nur Urban II. sein; vgl. LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 65 ff., S. 70; NITTI, *Traslazione*, S. 395 f.; GEARY, *Furta sacra*, S. 121 f. – Zu (Bischof?) Theodor und seiner Begegnung mit dem Papst: LEIB, a. a. O., S. 70; EDIGER, *Rußlands älteste Beziehungen*, S. 100 f.; DE BAUMGARTEN, *Chronologie*, S. 49; POLONSKA-VASSYLENKO, *Les relations*, S. 21 ff. (nur wenig ergiebige Stichwortangaben); AMMANN, *Untersuchungen*, S. 51; CIOFFARI, *Leggenda*, S. 252, 309, 317. Theodor konnte Urban II. in Rom selbst noch bis Frühjahr 1090, dann in Süditalien begegnet sein; den Gegenpapst Wibert-Clemens III., den man hier nicht ausschließen kann, hätte er in Rom etwa seit Frühjahr 1091 (JL 1, 653, MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher* 4, 337; FISCHER, *Wibert*, S. 106) antreffen können; ZIESE, *Wibert*, S. 176 f., hält die Begegnung mit Wibert für wahrscheinlicher. Zu bedenken bleibt freilich die grundsätzliche Warnung von JUGIE, *Schisme*, S. 239, vor Überschätzung solcher Vorgänge bei Beurteilung lateinisch-griechischer Beziehungen.

Deutschland in einem Brief an den Erzbischof Hartwig von Magdeburg, den deutschen Gregorianer, der aufgrund seiner Beziehungen zu Heinrich IV. die zuverlässigste Kenntnis von jener Gesandtschaft nach Kiew haben konnte¹⁴. Aber selbst eine eilige Benachrichtigung des Papstes wäre jetzt bereits zu spät gekommen, um jene Byzanzpolitik zu veranlassen oder zu beeinflussen, die Urban II. inzwischen in eigener Initiative, offensichtlich nach sorgfältiger Vorbereitung und mit präzisen Verhandlungspunkten durch eine offizielle Legation nach Konstantinopel, im Sommer 1089 eröffnete – in dem Augenblick, als er in Rom einen ersten (wenn auch nur militärischen) Erfolg gegen Wibert errungen hatte¹⁵.

Was aber hat Urban II. damals an Unterschieden oder Gegensätzen zwischen lateinischer und griechischer Kirche gesehen und wie hat er die Divergenz der Ekklesiologie und Verfassung in der westlichen und östlichen Christenheit beurteilt, insbesondere jenen Gegensatz von päpstlichem Universalprimat und patriarchaler Pentarchie, der im historischen Rückblick als entscheidendes Problem erscheint? Wie hat er Möglichkeiten und Hindernisse für eine Verständigung eingeschätzt und welche Obedienz hat er sich von der byzantinischen Kirche erwartet? Was wußte er schließlich überhaupt von Byzanz, als er seine Legaten nach Konstantinopel entsandte? Solche Fragen lassen sich bei dem Fehlen unmittelbarer Quellenzeugnisse päpstlicher Provenienz nicht mehr direkt beantworten; man wird daher zunächst in Odo-Urbans Lebensgeschichte bis 1088/89 nach Anhaltspunkten suchen, die einige, hypothetische Rückschlüsse auf seine Kenntnisse und Ansichten über Byzanz und das römisch-byzantinische Verhältnis erlauben.

Beobachtungen und Erlebnisse seit 1054

Zur Zeit der römisch-byzantinischen Krise von 1054 oblag Odo-Urban seinen Studien und seiner ersten Tätigkeit im kirchlichen Dienst als junger Kleriker,

¹⁴ JL 5422 (MIGNE PL 151, 518 f.), siehe Bd. 1, 141. Hartwig, der sich, ohne deshalb zum Gegenpapst überzugehen, seit 1088 mit Heinrich IV. verständigt hatte und den der Kaiser nun vollends auf seine Seite zu ziehen suchte (vgl. MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 213 f.; CLAUDE, Erzbistum Magdeburg 1, 362 ff.) hat damals, spätestens im Sommer 1089, in Köln die Krönung der Königin Praxedis (von Kiew) vorgenommen (Jahrbücher 4, 251 f.); unbegründbar bleibt die Vermutung von ZIESE, Wibert, S. 119 ff., Hartwig habe damals Wibert als Papst anerkannt und deshalb alle Beziehungen zu Urban II. abgebrochen; vgl. auch BECKER, Urban II. und die deutsche Kirche, S. 255.

¹⁵ Siehe Bd. 1, 101 f.; zu Urbans Verhandlungen mit Byzanz vgl. unten S. 113 ff. Ob und was Urban bis dahin etwa von Wiberts ostkirchlichen Beziehungen erfahren hat, ist nicht zu erkennen.

bald als Archidiakon in Reims. Über Griechisch-Kenntnisse Urbans ist nichts auszumachen, obwohl er gerade in Reims und bei seinem Lehrer und geistlichen Führer Bruno von Köln vielleicht mehr als anderswo Gelegenheit hatte, derartige Kenntnisse zu erwerben. Daß er die griechische Sprache beherrschte, ist kaum anzunehmen, auch die Quellen, die sonst seine geistigen Fähigkeiten rühmen, schweigen darüber – insbesondere auch da, wo sie von seinen Diskussionen mit Griechen (wie in Bari 1098) berichten; der Papst war vermutlich auf Dolmetscher und Übersetzer angewiesen, an denen es ihm in Italien jedenfalls nicht fehlte. Christliche griechische Kulturtradition wird er wie viele andere seiner gebildeten Zeitgenossen aus lateinischen Werken aufgenommen haben. Von der griechischen Sprache selbst wird er wohl kaum mehr gewußt haben als das, was etwa B. Bischoff als mehr oder weniger fragmentarische Griechisch-Kenntnisse im Abendland jener Zeit (außerhalb Italiens) ermittelt hat: das Alphabet, einzelne Wörter und Wendungen, liturgische Texte und Termini, ein gewisses «lexikalisches Wissen»¹⁶. Vor allem erwuchs solche Bildung aus liturgischen Texten und Traditionen, z. B. aus dem weit verbreiteten *Pontificale Romano-Germanicum*, das auch in Reims und, trotz Gregors VII. Abneigung und Reformstrebens, damals wohl auch in Rom selbst noch benützt wurde, mit seinen griechischen Namen, Festen, Begriffen und deren Erläuterungen, mit griechischen Gebets-texten, darunter auch das Glaubensbekenntnis in griechischer und lateinischer Version¹⁷. Das alles war wenig genug, eröffnete aber einem gebildeten, inter-

¹⁶ BISCHOFF, Das griechische Element in der abendländischen Bildung des MA, S. 45 u. ö. (zu Reims und Bruno von Köln S. 47 f.); IRIGOIN, La culture grecque dans l'occident latin, S. 425 ff.; DÖLGER, Byzanz und das Abendland, S. 67 ff.; für Italien: INGUANEZ, Montecassino e l'oriente, S. 380 ff.; NEWTON, The Desiderian Scriptorium, S. 52 f.; HERDE, Papsttum und griechische Kirche in Süditalien, S. 3 ff.

¹⁷ VOGEL-ELZE, Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, Bd. 1: zur Verbreitung in Frankreich (u. a. in Reims) S. 7 ff., 10, 31, 45, in Italien (u. a. seine Verwendung in Rom) S. 31, 46 ff.; Benutzung durch Kanonisten im 11. Jh. S. 50; Haltung Gregors VII. S. 50 f. Bekannt ist die Verwendung des griechischen Alphabets im Ritus der Kirchweihe (Pontif. Rom.-Germ. Nr. XL, 25-26, Bd. 1, 135 f. und Erläuterungen S. 97 ff. Nr. XXXV, 15 ff.). Zur Verbreitung und Verwendung dieses Pontificale, das im 10. Jh. in Mainz, wahrscheinlich im St. Albanskloster entstanden ist, vgl. auch Bd. 3. Zahlreiche, für griechisch-lateinische Zusammenhänge aufschlußreiche Texte enthält besonders Bd. 2; hier kann nur summarisch darauf hingewiesen werden, daß solche Texte, Begriffe, Zeremonien und Kommentare schon durch ihre stetige Wiederholung im Ablauf des liturgischen Jahres und bei Ausübung geistlicher Amtstätigkeit den Klerikern und Bischöfen sozusagen in Fleisch und Blut übergingen, ein mehr oder weniger verarbeitetes Bildungsgut schufen, eine geistige Grundhaltung hervorbrachten und ein allgemeines Bewußtsein ursprünglicher lateinisch-griechischer Einheit zur Selbstverständlichkeit werden ließen. Erwähnt sei nur ein Beispiel, weil es für Urbans päpst-

essierten Kleriker das Verständnis für verehrungswürdige Tradition und gemeinsame Spiritualität.

Über die Vorgänge in Konstantinopel im Sommer 1054 und ihre politischen und kirchlichen Zusammenhänge hat Odo-Urban damals in Reims wohl kaum mehr als allgemeinste, knappe Nachrichten erhalten – Nachrichten zudem über einen Zwischenfall, von dem offensichtlich niemand viel Aufhebens machte, die unmittelbar Beteiligten und einen engeren, mit ihnen verbundenen Personenkreis ausgenommen. An ein abendländisch-byzantinisches Schisma, das mit den gegenseitigen Exkommunikationssentenzen des Kardinalbischofs Humbert von Silva Candida und des Patriarchen Michael Kerullarios von Konstantinopel besiegelt

liches Glaubensbekenntnis (1088/89) und für seine Diskussion mit den Griechen in Bari (1098) von Interesse ist: Im oft rezierten Credo (*symbolum*), insbesondere wie es im Taufritus dem Täufling griechisch und lateinisch vorgesprochen wurde (Pont. 2, 35-37 Nr. XCIX, 146-148), lautet die Formel betreffend den Glauben an den hl. Geist in der griechischen Version selbstverständlich: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... , τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον und in der lateinischen Version ebenso unbefangen: *Et in spiritum sanctum... qui ex patre filioque procedit...* Unmittelbar aneinandergereiht werden beide Texte als das gemeinsame christliche Credo aufgefaßt, erläutert und mit der Mahnung verkündet: *Ergo, dilectissimi, praefatum symbolum fidei catholicae in praesenti cognovistis, nunc euntes edocemini nullo mutato sermone* (S. 37). Die verschiedenen Erläuterungen des Glaubensbekenntnisses im Pontificale gehen auf den Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Formel überhaupt nicht ein, sondern bestehen nur auf der Erklärung der Gleichheit der drei göttlichen Personen in der Trinität (vgl. z. B. Pont. 2, 175 ff., Nr. CXI *De verbis grecis baptisterii* c. 25 ff. oder Nr. CXIII c. 1 ff., bes. c. 13, S. 185-190). Neben der im 11. Jh. wohl gebräuchlichsten Aussage: *spiritum sanctum a patre et filio procedentem* (Ordo der Bischofsweihe, Pont. 1, 204, 210 und 232 Nr. LXIII und LXVI, 3) verwandte man auch eine lateinische Kurzform des Credo, in der die *processio spiritus sancti* gar nicht definiert wurde (Pont. 1, 279 Konzilsordo Nr. LXXX, 17 ex Niceno concilio; Pont. 2, 101 f. und 105 f., Nr. XCIX, 365 und 373, Karsamstagsliturgie). Aber Geläufigkeit der Texte bedeutete längst nicht immer auch volles Verstehen der Texte; die Mehrzahl der Geistlichen im lateinischen Westen wird sich die Frage nach dem sprachlichen Formulierungsunterschied und der dogmatischen Glaubenseinheit wohl gar nicht gestellt haben. Fern von den Kreisen speziell interessierter, gelehrter Theologen und außerhalb der sprachlichen und kirchlichen Mischgebiete Italiens dürfte die berühmte lateinisch-griechische Streitfrage des *Filioque* damals im Abendland kaum besonders bewußt und diskutiert gewesen sein. Urban II. selbst scheint noch gegen Ende seines Pontifikats bei der Auseinandersetzung mit griechischen Theologen um das *Filioque* in Verlegenheit gekommen zu sein, so daß er die Hilfe Anselms von Canterbury in Anspruch nahm (EADMER, Hist. Nov. II [RULE S. 104 f.]). Zum Glaubensbekenntnis des Papstes und zur lateinisch-griechischen Diskussion um die Trinitätslehre siehe unten S. 168 ff. und S. 191 ff. – Zur griechischen Sprache in der lateinischen Kirche vgl. etwa auch Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 112 (THANER, S. 323 f.).

gewesen wäre, dachte man damals ebenso wenig wie später, als Odo-Urban während der 80er Jahre in Italien Genaueres über die Ereignisse von 1054 und die weitere Entwicklung der päpstlich-byzantinischen Beziehungen seitdem erfahren konnte. Jener Zusammenstoß zwischen den päpstlichen Legaten und dem Patriarchen hatte zunächst den Versuch eines päpstlich-kaiserlichen Bündnisses zwischen Leo IX. und Konstantin IX. gegen die Normannen in Italien zum Scheitern gebracht. Die Bannflüche von 1054 waren gegen einen besonderen Personenkreis gerichtet und schienen nur die Legaten, den Patriarchen, ihre engeren Mitarbeiter und Anhänger anzugehen. Die römische und die griechische Kirche, die sich in Urbans II. Zeit beide jeweils als *ecclesia catholica* verstanden und bezeichneten, waren von dem Bruch noch nicht betroffen; und vom Kardinallegaten Humbert selbst hatte man noch die ausdrückliche Überlieferung, daß Kaiser, Klerus und Volk von Konstantinopel durchaus als rechtgläubig anzusehen waren.

Erst viel später erwies sich der Vorfall von 1054 als ein verhängnisvoll die Trennung verschärfendes Moment in einer langen Reihe von Mißverständnissen, Gegensätzen und Feindseligkeiten, als ein die Geister schließlich beherrschendes Symbolereignis in einem Entfremdungsprozeß, der zwar nicht notwendig unaufhaltbar gewesen ist, aber de facto und in entscheidenden Phasen nicht aufgehalten wurde – zumal nicht mehr in dem von Urban II. eröffneten Zeitalter der Kreuzzüge; Urbans Verständigungsverhandlungen von 1089 haben hier allenfalls verzögernd gewirkt. So entwickelte und vertiefte sich allmählich ein Schisma, das auch mit dem versöhnlichen Zurechtrücken der Dinge und der gemeinsamen Aufhebung des Bannes von 1054 durch Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. im Dezember 1965 nicht überwunden werden konnte¹⁸. Den Zeitgenossen im 11. Jahrhundert und in der Zeit Urbans II. schienen die Akte von 1054 solcher Korrektur nicht zu bedürfen: obgleich damals von griechischer wie lateinischer Seite gelegentlich kirchliche Kontroversliteratur hervorgebracht

¹⁸ Aus der Literatur sind, im Interesse der historischen Einordnung und Beurteilung Urbans II., insbesondere zu nennen die Handbuchbeiträge von BECK, in: JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte 3, 1 (Die Ostkirche) und 3, 2 (Die byzantinische Kirche); DERS., in: MOELLER, Die Kirche in ihrer Geschichte 1, D 1 (Geschichte der orthodoxen Kirche); AMANN, in: Fliche-Martin, Hist. de l'Église 7. Monographien: JUGIE, Schisme byzantin; RUNCIMAN, Eastern schism; NORDEN, Papsttum und Byzanz; CONGAR, Ecclésiologie du haut moyen âge; DVORNIK, Byzanz und der römische Primat; DERS., Schisme de Photius; Aufsätze: LEMERLE, Orthodoxie byzantine et oecuménisme médiéval; NICOL, Byzantium and the papacy in the 11th century; JANIN, Schisme byzantin; HERMAN, Neuf siècles de schisme; BRÉHIER, Orient et Occident avant la séparation du XI^e siècle; CONGAR, Conscience ecclésiologique; DERS., Quatre siècles de désunion; DENZLER, Das sog. Morgenländische Schisma von 1054. – Zur historischen und theologischen «Korrektur» von 1054 vgl. PLÖCHL, Zur Aufhebung der Bannbulen von 1054; RATZINGER, Das Ende der Bannflüche von 1054, und MEYENDORFF, Schwesterkirchen.

wurde, fanden gerade die Vorgänge und Dokumente von 1054 bei Geschichtschreibern, Theologen und Kanonisten dieser Zeit auffallend wenig Beachtung; als schismabegründend galten sie offensichtlich niemandem¹⁹.

Auch nach 1054 blieben zahlreiche und vielfältige Wechselbeziehungen zwischen Abendland und Byzanz und dem christlichen Orient unter islamischer Herrschaft bestehen. In solchen Beziehungen, die freilich kaum systematisch-kontinuierlich, sondern intermittent und gelegentlich, an Personen und Episoden gebunden, erscheinen und deren Intensität und Bedeutung nur mit Zurückhaltung zu beurteilen ist, lassen sich immerhin Anzeichen eines inneren Kulturzusammenhangs und Lebenszeichen einer gemeinsamen Christianitas erkennen: in den kirchlichen, teils auch politischen Beziehungen, besonders den monastischen Verbindungen, in der Aufnahme kultureller Wirkungen aus Byzanz auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Bereichen etwa der Kunst, in begrenztem Maße auch der Wissenschaft, in Personenkontakten, dynastischen und kommerziellen Verbindungen, in Pilgerfahrten und der Verehrung gemeinsamer Heiliger und heiliger Stätten²⁰. Was Odo-Urban davon in Reims erlebte oder erfuhr und

¹⁹ Zur kirchlichen Streitschriftenliteratur vgl. unten Anm. 43-45. Die Akten von 1054 dürfte Urban II. wohl erst in Rom oder Montecassino gesehen und in seine Überlegungen bei Eröffnung seiner Verhandlungen mit Byzanz einbezogen haben. In Montecassino haben Leo Marsicanus und Petrus Diaconus eine von Humbert angelegte Aktensammlung benützt (MICHEL, Lateinische Aktenstücke, S. 61 f., DERS., Amalfi und Jerusalem, S. 50 ff., BLOCH, Montecassino, Byzantium and the West, S. 192 f.; RYAN, The legatine excommunication, S. 45; Chron. Casin. II, 85, MGH SS 34, 333 f.). Andere Sammlungen gab es etwa in Amalfi (MICHEL, Lat. Aktenstücke S. 62 f.; DERS., Amalfi und Jerusalem, S. 8 und 52 ff.), vielleicht auch in Grottaferrata (MICHEL, Amalfi und Jerusalem, S. 56), dessen Abt Nikolaus später von Urban II. als Legat für Konstantinopel ausgewählt wurde. Von der unterschiedlichen Qualität und Vollständigkeit solcher Aktensammlungen abgesehen, hat die historiographische Überlieferung die Vorgänge und Ergebnisse von 1054 oft ganz entstellt wiedergegeben; es war schon gar nicht mehr so leicht, sich ein richtiges Bild von den Dingen zu machen. Zur Überlieferung vgl. auch AMANN, in: FLICHE-MARTIN, Hist. de l'Eglise 7, 151 f.; MICHEL, Lat. Aktenstücke, S. 46-64. Für Urbans II. Information und Auffassung scheint die Tatsache von Bedeutung, daß jene Vorgänge von 1054 lange Zeit kaum beachtet noch diskutiert wurden; vgl. dazu etwa: HOLTZMANN, Papsttum, Normannen und griechische Kirche, S. 69 f.; VON DEN BRINCKEN, Die Nationes Christianorum Orientalium, S. 16 ff., 21 ff.; DVORNIK, Schisme de Photius, S. 532 f.; JANIN, Le schisme byzantin, S. 563; RYAN, Legatine excommunication, S. 16 ff. (Schweigen der Kanonisten); CHARANIS, The Byzantine Empire, in: SETTON-BALDWIN, A History of the Crusades, Bd. 1 (1969), S. 212; LEMERLE, Orthodoxie byzantine, S. 242; BECK, Schisma von 1054, S. 476.

²⁰ Vgl. besonders LEIB, Rome – Kiev – Byzance (für die Zeit Urbans II.), ferner: DÖLGER, Byzanz und das Abendland, S. 67 ff.; EBERSOLT, Orient et Occident, S. 54 ff. u. ö.; McNULTY AND HAMILTON, Orientale Lumen, S. 181 ff. – Zu politisch-kommer-

wie er die Situation beurteilte, weiß man nicht; bestimmend für ihn wie für die Umgebung, in der er lebte und wirkte, war vermutlich eine nicht weiter und genauer differenzierende Vorstellung von einer einzigen Christenheit, die auch die fernen Reiche und Kirchen der Griechen und Russen (Kiew) umfaßte²¹.

Diese Vorstellung wird dann während des monastischen Lebensabschnitts Odo in Cluny durch neue Erfahrungen vertieft, auch durch manche genaueren Kenntnisse präzisiert worden sein; hier mag er deutlichere Eindrücke von den lateinisch-griechischen Wechselbeziehungen und Zusammenhängen, von der Bedeutung der griechischen christlichen Kultur und der Situation der Christen im Orient gewonnen haben. Freilich bleibt man auch da auf Vermutungen angewiesen, denn zum Thema Cluny und Byzanz geben Quellen und Forschungen für die damalige Zeit nur spärliche und wenig präzise Auskunft²². Immerhin scheinen, wie in manchen anderen Benediktinerklöstern des Westens, auch hier Kultur- und Personenverbindungen zwischen der lateinischen und der griechischen Welt bestanden zu haben, auch monastische Gemeinschaft griechischer und lateinischer Mönche; gelegentlich fanden griechische Mönche hier Aufnahme, und so könnte Odo-Urban z. B. den Venezianer Mönch griechischer Herkunft Anastasius gekannt haben, der, mit Abt Hugo befreundet, seit etwa 1067 in Cluny lebte und von da aus zur Sarazenenmission nach Spanien ging²³. Den von A. Gieysztor

ziellen Verbindungen, die im übrigen auch auf das religiöse Leben gewisse Auswirkungen hatten, vgl. MICHEL, Amalfi im griechischen Kirchenstreit, S. 33 ff.; DERS., Amalfi und Jerusalem, S. 18 ff.; SCHWARZ, Amalfi im frühen MA, S. 52 ff., 58 ff., 67 f. u. ö.; BALARD, Amalfi et Byzance (zusammenfassende Übersicht) S. 85-95; VIOLANTE, Venezia fra papato e impero, S. 291 ff.; LAMMA, Venezia nel giudizio delle fonte bizantine, S. 463 ff. Siehe auch Anm. 11, 13, 16, 25.

²¹ Solche Eindrücke mögen bestärkt worden sein durch die Präsenz der französischen Königin Anna von Kiew, der Mutter König Philipps I.; vgl. LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 149 ff.; FLICHE, Règne de Philippe I^{er}, S. 16 ff. Odo-Urban wird die Königin während seiner Reimser Zeit wohl öfter gesehen haben, zumal in den Jahren der Regentschaft, die sie seit 1060 in Verbindung mit dem Erzbischof von Reims für ihren Sohn (mit dem griechischen Namen Philipp) führte; die Königin Anna erscheint mehrmals in Urkunden, u. a. auch für Reimser Kirchen und Klöster, vgl. PROU, Recueil des actes de Philippe I^{er}.

²² Knappe Hinweise geben LAMMA, Momenti di storiografia cluniacense, bes. S. 129 ff. u. ö.; HUNT, Cluny under Saint Hugh, S. 130 f.; McNULTY-HAMILTON, Orientale Lumen, S. 204 f.; VIOLANTE, Das cluniazensische Mönchtum, S. 144 f., mit kritischen Hinweisen auf liturgische Einflüsse aus Byzanz in Cluny, die insbesondere von HALLINGER, Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung (bes. S. 19 ff.) weitgehend abgelehnt werden. Griechische Bildung scheint in Cluny damals nicht, jedenfalls nicht nachweislich, gefördert worden zu sein, vgl. KOTTJE, Klosterbibliotheken und monastische Kultur, bes. S. 366 ff. und 371 f.

²³ Anastasius ging wohl um 1074 nach Spanien und starb um 1085 bei seiner Rück-

erörterten Abschluß eines Vertrags zwischen den Äbten von Cluny und Moissac und dem Abt Sergius von Jerusalem als Legaten des Patriarchen Euthymios über Besitzungen und Einkünfte der Kirche von Jerusalem in Frankreich hat Odo zwar nicht mehr selbst als Großprior von Cluny miterlebt, aber die Beziehungen, die hier urkundlichen Niederschlag fanden, gingen schon auf ältere Verbindungen, z. T. auf Pilgerschenkungen der 50er und 60er Jahre, zurück²⁴. Cluny war wohl auch ein gewisser Knotenpunkt im Pilgerverkehr, doch waren für die Erkenntnis größerer Zusammenhänge wohl wichtiger die cluniazensischen Verbindungen nach Italien, vor allem mit dem Papsttum, dann aber auch mit italienischen Klöstern, insbesondere Montecassino und La Cava, sowie mit den cluniazensischen Dependenzen in Italien. Den aus Salerner Adel stammenden Mönch Petrus Pappacarbone, nachmaligen Abt von La Cava, hat Odo-Urban in Cluny persönlich kennengelernt, als Petrus während der 60er Jahre (bis gegen 1070) in Cluny lebte und sich dort der Einführung und Erziehung der Mönche widmete; später als Papst hat er zu diesem Mann, den er hoch schätzte, enge Verbindung aufrecht erhalten²⁵.

Die wichtigsten Informationen und Interpretationen zur Zeitgeschichte und auch zu den Orientangelegenheiten hat der Cluniazensermönch und Prior Odo wohl von seinem Abt Hugo selbst erhalten können, und so werden sich zunächst

kehr nach Cluny; vgl. McNULTY-HAMILTON, *Oriente Lumen*, S. 204 f.; FECHTER, *Cluny, Adel und Volk*, S. 113; COWDREY, *Memorials of abbot Hugh*, S. 145.

²⁴ GIEYSZTOR, *The genesis of the crusades*, S. 24 f.; der hier edierte Vertrag (S. 25) ist vom 8. Mai 1088.

²⁵ Zu Cluny und Italien: DE VALOUS, *Le monachisme clunisien* 2, 168 und 266 ff.; COWDREY, *The Cluniacs*, S. 248 ff.; LAMMA, *Momenti di storiografia*, S. 121 ff. u. ö.; VIOLANTE, *Das cluniazensische Mönchtum*, S. 177; DIENER, *Verhältnis Clunys zu den Bischöfen*, S. 314 f.; DERS., *Itinerar Abt Hugos*, S. 355 ff.; *Cluny in Lombardia*. – Zu Montecassino: *It. Pont.* 8, 109 ff.; neueste Bibliographie von HOFFMANN, *Chron. Mon. Casin.*, MGH SS 34, S. XXXVI ff. – McNULTY-HAMILTON, *Oriente Lumen*, S. 184 ff.; BLOCH, *Monte Cassino, Byzantium and the West*, S. 163 ff.; GRÉGOIRE, *Le Mont Cassin dans la réforme de l'église*, S. 37 ff.; INGUANEZ, *Montecassino e l'oriente*, S. 377 ff.; NEWTON, *The Desiderian Scriptorium*, S. 37 ff., bes. S. 52 f.; HOFFMANN, *Zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jh.* (Einleitung zu DORMEIER, *Montecassino und die Laien*). – Zu La Cava (bes. Abt Petrus): *It. Pont.* 8, 309 ff.; vgl. Bd. 1, 53 und 77 f. Über die Fälschungen von La Cava ist nachzutragen: GIRGENSOHN, *Miscell. It. Pont.*, bes. S. 147 ff.; in dem echten Privileg Urbans II. für La Cava (JL 5410 = *It. Pont.* 8, 318 Nr. 7 vom 21. Sept. 1089) spricht der Papst den Abt als *confrater et commonachus* an (vgl. Bd. 1, 48). Vgl. auch NITTI DI VITO, *Ripresa gregoriana di Bari*, S. 15 ff., wo jedoch die Chronologie der Lebensgeschichte Odo-Urbans etwas durcheinandergeraten ist; DÉCARREAUX, *Normands, papes et moines*, S. 67 ff.; KAMP, *Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg*, S. 97 f. (zu Petrus von La Cava); KUSS, *Byzantinische und lateinische Kultur*, S. 99.

unter dessen Einfluß seine Auffassungen über das Verhältnis der lateinischen zur griechischen Kirche und über die päpstliche Byzanz- und Orientpolitik jener Zeit geformt haben. Abt Hugo stand mit den Reformpäpsten seiner Zeit seit Leo IX. in engster Verbindung, kannte die meisten von ihnen auch persönlich. Auf seinen Romreisen ist er u. a. wohl auch dem Kardinalbischof Humbert von Silva Candida begegnet, und mit dem Kardinalbischof Petrus Damiani, dem Verfasser einer Schrift über das Filioque (*Contra errorem Graecorum*), war er freundschaftlich verbunden²⁶. Von einer päpstlichen Legation, die Abt Hugo im Dienste Leos IX. um 1051/52 nach Ungarn in den unmittelbaren byzantinischen Einwirkungsbereich unternommen hat, wird er einige Erfahrungen nach Cluny zurückgebracht haben²⁷. Aus Florenz, wo er 1058 beim Tode Stephans IX. zugegen war, kann er die Nachricht von der freilich nicht mehr zustandegekommenen Byzanzlegation dieses Papstes nach Cluny vermittelt haben²⁸. Auch von dem Umschwung der päpstlichen Politik unter Nikolaus II., der die ergebnislose Allianzpolitik mit Byzanz gegen die Normannen aufgab und 1059 die Normannen als Vasallen des heiligen Petrus für das Reformpapsttum gewann, wird man in Cluny erfahren haben, sei es durch die Verbindung Abt Hugos zum Papst, sei es auch über Montecassino. Mit dieser nicht zuletzt unter dem Einfluß des Abts von Montecassino vollzogenen Neuorientierung war eine grundlegend neue politische Konstellation entstanden, die fortan die Beziehungen zwischen Papsttum und Byzanz wie zwischen lateinischer und griechischer Kirche wesentlich bestimmte.

²⁶ LECLERCQ, *Geschichte des Lebens in Cluny*, S. 267; SCHIEFFER, *Cluny und der Investiturstreit*, S. 245; DIENER, *Itinerar Abt Hugos*, S. 360 f.

²⁷ DIENER, *Itinerar Hugos*, S. 358 Nr. 19; Gilo, *Vita S. Hugonis*, ed. COWDREY, *Studi Gregoriani* 11 (1978), S. 55; vgl. SZÉKELY, *Ungarns Stellung zwischen Kaiser, Papst und Byzanz*, S. 313 ff. DERS., *La Hongrie et Byzance*, S. 305 ff., zur Bedeutung Ungarns für die lateinisch-griechische Kircheneinheit.

²⁸ DIENER, *Itinerar Hugos*, S. 369 Nr. 26; WOLLASCH, *Die Wahl des Papstes Nikolaus II.*, S. 208 ff. Auf die Frage der Nachfolgerdesignations Stephans IX. (vgl. HÄGERMANN, *ZKG* 81, 1970, S. 352 ff.) ist hier nicht einzugehen. Zum Versuch Stephans IX., einst als Kardinal Mitglied der Byzanzlegation Leos IX. von 1054, jetzt wieder Verbindung mit Byzanz aufzunehmen: HOLTZMANN, *Studien zur Orientpolitik*, S. 53; BLOCH, *Monte Cassino, Byzantium and the West*, S. 192; RUNCIMAN, *Schisme*, S. 57; DÉCARREAUX, *Normands, papes et moines*, S. 51 ff. Die Legaten, unter Leitung des Abts Desiderius von Montecassino, brachen in Bari auf die Nachricht vom Tod des Papstes hin die Weiterreise ab und verzichteten auf die Durchführung ihres (inhaltlich unbekannten) Auftrags. Décarreaux verweist wohl nicht zu Unrecht auf die schwierige Position des Abts von Montecassino gegenüber den Normannen als Mittelsmann einer Verständigung zwischen Papst und Konstantinopel. 30 Jahre später sah sich auch Urban II. vor diesem Problem: *Die Normannen zwischen Rom und Byzanz*. Zur Byzanzlegation von 1058 vgl. *Chron. Mon. Casin.* III, 9 (MGH SS 34, 370 f.).

Über die erste seit 1054 von Rom ausgehende Wiederaufnahme des Kontakts zu Byzanz, vermutlich Anfang der 60er Jahre durch Papst Alexander II., hat vielleicht schon Petrus Damiani bei seinem Zusammentreffen mit Hugo von Cluny im Sommer 1063 Mitteilung gemacht und dabei möglicherweise auch das Problem des Unterschieds in der Interpretation der Trinitätslehre (*Filioque*) erörtert, worüber er um diese Zeit seine Schrift *Contra errorem Graecorum de processione spiritus sancti* geschrieben hat²⁹. Mit dieser an den Patriarchen Konstantin Leichudes von Konstantinopel (1059-63) gerichteten Schrift des Theologen Petrus Damiani war die Kontaktnahme des Reformpapsttums mit Byzanz anscheinend ohne greifbares Ergebnis schon wieder beendet; immerhin – und darin zeigt sich eine Art Präzedenzfall zu dem späteren Verständigungsversuch Urbans II. – hat jene Korrespondenz der 60er Jahre wohl dazu geführt, daß man sich in Konstantinopel schließlich für Alexander II. als rechtmäßigen Papst interessierte, während man zunächst noch mit dem deutschen Kaiserhof in Verbindung gestanden und den Gegenpapst Cadalus-Honorius II. als Verhandlungspartner angesehen hatte³⁰.

Ende Januar 1075 schrieb Gregor VII. in tiefer Niedergeschlagenheit einen pessimistischen Brief an Abt Hugo von Cluny, aus dem zu entnehmen war, daß es um die päpstlich-byzantinischen Beziehungen ziemlich schlecht bestellt war und daß der Papst jetzt auch die Glaubenseinheit mit den Griechen bedroht sah³¹. Man wird in Cluny wohl auch Kunde gehabt haben von dem inzwischen gescheiterten und gänzlich aufgegebenen Orientplan Gregors VII., zumal der Papst noch im Vorjahr 1074 zur Verwirklichung dieses Planes eine ganze Reihe

²⁹ Über diesen «Premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire» (GRUMEL, *Le premier contact*, S. 21 ff.; GRUMEL, *Reg. I*, 3. S. 18 Nr. 889 zu 1063, date probable) vgl. STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 320 ff. und 331 f.; GRÉGOIRE, *S. Pier Damiani e la teologia*, S. 226, 233 f. – P. Damiani in Cluny: MIGNE PL 145, 875 (*De Gallica profectione*), DIENER, *Itinerar*, S. 361 Nr. 38-39. Abt Hugo war 1063 auch selbst in Rom, vgl. DIENER, *Itinerar* S. 360 Nr. 35-36. Die vielleicht um 1062/63 entstandene Schrift des Petrus Damiani (*Opusc.* 38, Migne PL 145, 633 ff.) scheint das einzige sichere Quellenzeugnis für die damals zustande gekommene Verbindung zwischen Reformpapsttum und Byzanz zu sein.

³⁰ Vgl. bes. STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 324 ff.; SCHMIDT, *Alexander II.*, S. 106 (der jedoch auf die frühen Byzanzbeziehungen Alexanders II. in den 60er Jahren leider nicht eingeht). Alexander II. hat um 1072 nochmals zu Byzanz (diesmal zum Kaiser) Verbindung aufgenommen, siehe unten S. 40 f.

³¹ Gregor VII. *Reg. II*, 49 vom 22. Jan. 1075 (CASPAR 1, 188); warum das nicht mit dem Scheitern von Gregors Orientplan in Beziehung gebracht werden darf (HOLTZMANN, *Orientpolitik*, S. 57), ist nicht recht einzusehen. Freilich hatten auch die früheren Verständigungsversuche von 1072/73 (vgl. *Reg. I*, 18 und DÖLGER, *Reg. Nr. 988*) nicht weitergeführt.

von Freunden und Förderern Clunys zu gewinnen versucht hatte. Was man sonst in der burgundischen Abtei von Gregors Byzanzpolitik erfuhr und dachte, die gegen Ende der Cluniazenserzeit Odo-Urbans, in den Jahren 1078-80, unter dem Einfluß der Normannen in eine sehr gefährliche Krise geriet, muß dahingestellt bleiben.

Die Meinung, die sich der zukünftige Papst aus cluniazensischer Perspektive aufgrund eher beiläufiger und mittelbarer Information bilden konnte, wird widersprüchliche Momente enthalten haben: den Gedanken einer grundsätzlichen christlich-kirchlichen Einheit von Ost und West, die 1054 nicht zerbrochen war, die jedoch gefährdet schien durch Differenzen in der Glaubenslehre; Hochachtung vor den Leistungen griechischer Frömmigkeit und Kultur, wie man sie wohl vor allem aus patristischer Überlieferung kannte, und Respektierung gewisser griechischer Besonderheiten, etwa liturgischer Eigenarten, zugleich aber auch den Eindruck von Überlegenheit und normgebender Bedeutung des römischen Ritus³²; die Überzeugung vom universalen Primat des römischen Papsttums und die Parteinahme für «einen innerkirchlichen römisch-päpstlichen Zentralismus»³³, andererseits eine vielleicht ungenaue, am episkopalen Regionalismus des Westens orientierte Vorstellung von der Eigenständigkeit der griechischen Kirchen und ihrer Einordnung in das byzantinische Imperium; schließlich – und das gab der ganzen Einstellung zum christlichen Orient eine besondere Akzentuierung – ein vielleicht schon nicht mehr ganz passiv-resigniertes Empfinden für die gefährdete Situation der orientalischen Kirchen in ihrer Sonderexistenz unter türkischer Herrschaft, wobei die Lage im Orient wohl auch nach den Erfahrungen der Cluniazenser aus ihren Spanienbeziehungen beurteilt wurde. Den Eindruck, daß, etwa seit 1054, ein lateinisch-griechisches Kirchenschisma bestehe, hat Odo-Urban aus der Überlieferung seiner Zeit und aus den ihm zugänglichen Informationen jedenfalls nicht gewinnen können. Im übrigen haben sich dem Cluniazenserprior die Frage des Verhältnisses der lateinischen und der griechischen Kirche und das Problem päpstlicher Byzanzbeziehungen gewiß nicht mit der Deutlichkeit und Dringlichkeit gestellt, mit der sie seit 1079/80 in Italien in sein Blickfeld rückten.

³² Auf die Toleranz der Cluniazenser z. B. gegenüber der spanischen Liturgie in den Auseinandersetzungen um die Einführung des römischen Ritus ist schon hingewiesen worden (Bd. 1, 231); ergänzend dazu SEGL, Königtum und Klosterreform, S. 66; ORLANDIS, *Los laicos y las iglesias en la España*, bes. S. 291 f. Die cluniazensische Liturgie wird an alten griechischen Elementen nicht mehr enthalten haben als die in den übrigen Kirchen und Klöstern des Abendlandes gebräuchliche Liturgie; vgl. dazu bes. HALLINGER, *Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung*, S. 20 ff. Die griechische patristische Tradition scheint man auch hier wohl mehr aus lateinischen Übersetzungen gekannt zu haben; vgl. KOTTJE, *Klosterbibliotheken*, S. 366 ff. und 371 f., sowie oben Anm. 22.

³³ SCHIEFFER, *Cluny und der Investiturstreit*, S. 240, 242.

Während er als Kardinalbischof von Ostia im Dienst und in der unmittelbaren Umgebung Gregors VII. tätig war, mußten sich ihm die Verhältnisse deutlicher darstellen und die Schwierigkeiten, aber auch die Notwendigkeit für das Reformpapsttum, mit Byzanz in Verbindung und in ein positives Verhältnis zu kommen, sehr viel eindringlicher bewußt werden. Wenn er sich dann als Papst sehr bald entschloß, selbst erneut Verhandlungen mit Byzanz aufzunehmen, so tat er dies sicher auch auf der Grundlage der Beobachtungen und Erfahrungen, die er in diesen 80er Jahren gemacht hatte. Seit 1080 war ihm der Zugang zu den Akten möglich, vermutlich auch zum Register Gregors VII., das er jedenfalls später während seines Pontifikats wiederholt konsultiert hat. Im persönlichen Umgang mit dem Papst, dessen Vertrauen er besaß, und mit dessen Beratern und Mitarbeitern, mit Desiderius von Montecassino (Victor III.), in Begegnungen mit süditalienischen Mönchen und Prälaten (wie z. B. Abt Petrus von La Cava oder Erzbischof Alfano von Salerno, den er im Salerner Exil Gregors VII. kennenlernte) und mit den Normannenführern, zeitweise aus unmittelbarem Miterleben, konnte er sich ein Bild machen insbesondere von der Byzanzpolitik Gregors VII., ihren Möglichkeiten und Grenzen.

Seine eigene Orientpolitik ist zweifellos von Ideen und Entwicklungen vor allem der Zeit Gregors VII. mitgeprägt worden: angefangen von dem zunächst vielversprechenden Brief- und Gesandtschaftsaustausch mit Kaiser Michael VII. im Jahre 1073, wobei von einer Erneuerung kirchlicher wie politischer *antiqua concordia* zwischen Rom und Konstantinopel die Rede war (Reg. I,18), über die Krise dieser Byzanzbeziehungen infolge des teils gutgläubigen, teils notgedrungenen Einlenkens Gregors in die antibyzantinische Politik Robert Guiscards mit der Exkommunikation des Kaisers Nikephoros III. Botaniates (1078, Reg. VI,5 b) und der Sanktionierung der normannischen Invasion gegen Byzanz (1080, Reg. VIII,6), bis hin zum völligen Scheitern der Byzanzpolitik Gregors, der in seinen letzten Pontifikatsjahren seit etwa 1082 dem gefährlichen Bündnis zweier von ihm exkommunizierter Kaiser, Alexios I. und Heinrich IV., gegenüberstand – zuletzt allein auf die Hilfe der Normannen angewiesen³⁴. Den Ruhm seines damaligen Retters Robert Guiscard (1084) hat Wilhelm von Apu-

³⁴ Gregors VII. Byzanzpolitik wird in den meisten historischen Darstellungen des lateinisch-griechischen Schismas (oder auch des Kreuzzugs) mehr oder weniger ausführlich behandelt; vgl. JUGIE, Schisme, S. 240 f.; RUNCIMAN, Schism, S. 58 ff.; NORDEN, Papsttum und Byzanz, S. 38 ff.; BRÉHIER, L'église et l'orient, S. 51 ff.; auch CHALANDON, Essai sur le règne d'Alexis I., S. 62 ff.; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 14 ff. An instruktiven Einzelstudien seien genannt: HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 55 ff.; HOFMANN, Papst Gregor VII. und der christliche Osten, S. 169 ff.; GAUSS, Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte, S. 41 ff. (Zur Orientpolitik Gregors VII.); CHARANIS, Byzantium, the West and the origin of the first crusade, S. 17 ff.; NICOL, Byzantium and the papacy, S. 13 ff.; TUILIER, Michel VII et le pape Grégoire VII, S. 350 ff.

lien gegen Ende des Jahrhunderts besungen und dabei in seiner heroisierenden Poesie die problematische Stellung der Normannen zwischen Rom und Konstantinopel charakterisiert: *Sic uno tempore victi sunt terrae domini duo, rex Alemannicus iste, imperii rector Romani maximus ille*³⁵. Es muß zu den Erfahrungen des Kardinals Odo gehört haben, daß die normannische Waffenhilfe in vieler Hinsicht sehr teuer bezahlt werden mußte; als Papst hat er sich ihrer möglichst gar nicht bedienen wollen und seine eigene Byzanzpolitik hat er vorsichtig mit den Normannen abzustimmen versucht.

Auch den berühmten Orientplan Gregors VII. vom Jahre 1074, der ihn, der Aussage des Liber Pontificalis zufolge, zu seinem Kreuzzugsunternehmen inspiriert hat, muß Urban II. gekannt haben³⁶. Auf dieses Projekt Gregors wird noch zurückzukommen sein bei dem Versuch, die Entwicklung von Urbans Kreuzzugs-idee nachzuzeichnen (siehe unten S 294). Vorerst sei nur darauf hingewiesen, daß jener Orientplan Gregors den Gedanken einer Wiederherstellung voller kirchlicher *concordia* (so noch Reg. II, 31 von Dez. 1074) mit der Idee militärischer Byzanzhilfe und zumindest einer «bewaffneten Pilgerfahrt» zum Heiligen Grab nach Jerusalem verband und daß er den deutschen König und künftigen Kaiser von diesem Unternehmen in merkwürdiger Weise fernhielt, ja ausschloß. Dabei war, wie oft hervorgehoben worden ist³⁷, für Gregor die «Kirchenunion» das «Hauptmotiv seiner Byzanzpolitik» (Erdmann) und sie blieb von Pontifikatsbeginn an auch noch «im Vordergrund seines Interesses, als jener militärische Plan auftauchte» (Holtzmann). Der Gedanke wiederherzustellender «Kirchenunion» mag zwar der Denkweise und Politik Gregors zeitweise entsprochen haben, bleibt aber doch historisch unpräzise und fragwürdig. In Äußerungen über die Glaubenshaltung der griechischen oder allgemein der orientalischen Kirche ging Gregor VII. gelegentlich bis an die Definitionsgrenze zum Schisma, aber er hat diese Grenze nicht überschritten und die *ecclesia Constantinopolitana* oder *orientalis* nie eindeutig und endgültig als schismatisch bezeichnet oder gar verurteilt³⁸. In dieser Situation, die sich auch unter Victor III. nicht mehr geändert hat, konnte Urban II. später noch eine Ausgangsbasis finden.

³⁵ Guillaume de Pouille, *La geste de Robert Guiscard IV*, 566-568, ed. MATHIEU, S. 234; gemeint waren Heinrich IV. und Alexios I., die Robert, den der Dichter in eine Reihe mit Karl d. Gr. und Caesar stellt (V, 405 f., S. 258), besiegt hat.

³⁶ Lib. Pont., *Vita Urbani II* (DUCHESNE 2, 293).

³⁷ Zum Orientplan Gregors VII. vgl. Anm. 34, bes. HOLTZMANN, *Orientpolitik*, S. 56 ff.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 152; GAUSS, *Orientpolitik Gregors VII.*, S. 42 u. ö. Siehe auch unten S. 294 ff.

³⁸ Etwas widersprüchlich, aber schließlich doch die Rechtgläubigkeit anerkennend, war Gregors Urteil über die armenische Kirche (Reg. II, 31, S. 167; VII, 28, S. 509 und VIII, 1, S. 510 ff.). Äußerungen Gregors in Reg. II, 31 (S. 167) und II, 49 (S. 189) interpretiert DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, S. 329, dahingehend, daß

Für Gregor VII. hatte die erstrebte *concordia* zwei wesentliche Aspekte: die Wiederherstellung voller Einheit in der Trinitätslehre (*de sancto spiritu*) und dabei die Durchsetzung des päpstlichen, Petrinischen Lehrprimats (*fides apostoli Petri*). Wenn er in solchem Zusammenhang schrieb, die Zeit sei jetzt gekommen, daß sich das Wort des Herrn an Petrus (nach Luc. 22,32), nämlich die Verwirklichung des Lehrprimats, erfülle³⁹, so gemahnt dies an Formulierungen, mit denen Urban II. später die zeitgeschichtlichen Entwicklungen als gottgewollte Zeitenwende definierte und interpretierte – freilich nunmehr im Zusammenhang mit der christlichen Reconquista und einer allgemeinen Restauratio der christlichen Kirche. Leider fehlen entsprechende Verlautbarungen Urbans über seine Verständigungspolitik gegenüber Byzanz; sieht man jedoch auf das Ganze seiner ekklesiologischen und geschichtstheologischen Konzeptionen, dann wird die Annahme wahrscheinlich, daß er auch im Bereich der lateinisch-griechischen Kircheneinheit einen entscheidenden Fortschritt kirchlicher Restauratio im Zuge der von Gott bewirkten Zeitenwende erhoffte und daß er, ebenso wie zur Reconquista-Restauratio, auch hierzu seinen Beitrag als Papst leisten wollte. Im einzelnen zeigen sich dabei allerdings Unterschiede zwischen Gregor VII. und seinem pedissequus Urban II., die vermutlich nicht nur taktischer und diplomatischer Natur waren. So hat er z. B. eine Debatte um das Filioque offensichtlich so

Gregor VII. die Kirche von Konstantinopel als schismatisch angesehen und hier eindeutig einen «Abfall der Griechen vom katholischen Glauben» festgestellt habe, daß also für ihn ein Schisma bestanden habe, das mehr als «nur ein bedauerlicher Mangel an Eintracht zwischen zwei gleichberechtigten Kirchen gewesen sei». Damit werden jedoch sehr gefühlsbetonte Texte Gregors wohl überinterpretiert. Es ist noch keine Definition oder Deklaration eines Schismas, wenn Gregor schreibt, die Kirche von Konstantinopel erstrebe die *concordia apostolicae sedis* (Reg. II, 31), oder wenn der Papst Schmerz und Trauer darüber bekundet, daß die orientalische Kirche im Begriffe sei, vom katholischen Glauben abzufallen (Reg. II, 49), und wenn er zur Verteidigung der *fratres* im Osten aufruft, die der Teufel (gemeint sind die heidnischen Mächte, hier die Türken) verfolge und vom Glauben abspenstig zu machen versuche (Reg. II, 37). Gregor zieht denn auch keine praktische Konsequenz, er spricht kein Anathem gegen Schismatiker aus – vielmehr gilt es ihm, hier im Osten den christlichen Glauben zu verteidigen. Seine Mahnung an die Venezianer, sich von Gebannten fernzuhalten (Reg. IX, 8) wird sich zwar nicht nur auf Heinrich IV. und dessen Anhänger (Reg. IV, 27), sondern wohl auch auf «die Byzantiner» beziehen (so vermutungsweise CASPAR, S. 585 zu Reg. IX, 8; entschiedener HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 59, auch RUNCIMAN, Schism, S. 60); das betraf allenfalls den mit Venedig verbündeten Kaiser Alexios (vgl. DÖLGER, Reg. Nr. 1070, 1081 u. ö.; VIOLANTE, Venezia fra papato e impero, S. 310 ff., bes. S. 316), dessen Exkommunikation durch Gregor VII. jedoch nichts mit einem lateinisch-griechischen Schisma zu tun hatte (entgegen der Annahme von DE VRIES, S. 330).

³⁹ Gregor VII. Reg. II, 31 (CASPAR 1, 167, 3-9).

lange wie möglich hinausgeschoben, fast bis ans Ende seines Pontifikats; den päpstlichen Primat scheint er den Griechen gegenüber nicht, jedenfalls nicht in Widerspruch erregender Weise betont zu haben, sofern die byzantinische Reaktion auf seine Gesandtschaft und Schreiben von 1089 dafür als Indiz gelten kann; und wenn Urban auch seinerseits den Gedanken der Kircheneinheit mit der Idee militärischer Byzanzhilfe und schließlich mit der Konzeption des Kreuzzugs verband, so sieht auch dies anders aus als bei Gregor VII.

Den Zusammenbruch von Gregors Byzanzpolitik in den 80er Jahren hat Odo Urban selbst miterlebt; 1085 stand man vor einem Scherbenhaufen, den schließlich vor allem die normannischen Petersvasallen angerichtet hatten. Auch von den kirchlichen und politischen Verbindungen, die im Zuge der Politik Gregors gegenüber dem christlichen Osten entstanden waren, zu Böhmen, Serbien-Kroatien, Ungarn, Polen und Kiew, war nichts mehr übrig geblieben⁴⁰. Der Osten entzog sich der Obedienz des Reformpapsttums, und der Bruch mit dem byzantinischen Kaiser Alexios I. schien umso heilloser, je stärker nun auch der Nachfolger Gregors auf die Normannen angewiesen war. Victor III., der ohnehin kaum mehr als eine gebrechliche Kontinuität des Reformpapsttums darzustellen vermochte, war gar nicht in der Lage, eine neue Byzanzpolitik in Gang zu bringen, zumal auch er wie Gregor VII. allem Anschein nach nur mit dem längst entthronten und vergessenen Kaiser Michael VII. in Verbindung gestanden hatte⁴¹ und zu dessen Nachfolger Alexios wohl keinen Kontakt mehr finden konnte.

⁴⁰ Vgl. Anm. 34 sowie Bd. 1, 166 ff.; ergänzend dazu GULDESCU, *History of medieval Croatia*, S. 141 ff., der ein Weiterbestehen kirchlicher und politischer Beziehungen des wenig stabilen Königreichs (zwischen Byzanz, Ungarn, Venedig und den Normannen) zum Reformpapsttum noch bis in die Anfänge Urbans II. um 1088/89 annimmt. Gregors VII. Beziehung zu Kiew (Reg. II, 74; vgl. bes. ZIEGLER, Gregor VII.; MEYSZTOWICZ, *L'union de Kiev* und MURJANOFF, *Kiewer Malerei*) war ohnehin nur Episode, ähnlich wie die Kiewer Verbindung Wiberts um 1088/89.

⁴¹ Vgl. DÖLGER, Reg. Nr. 1006 von 1076 und Nr. 1207-1208 von 1097-1098; HOFFMANN, *Chronik und Urkunde in Montecassino*, S. 107 Nr. 145 und Nr. 146-147 (Analyse des Registers des Petrus Diaconus); nachweisbare Beziehungen zu Alexios I. scheinen erst unter Abt Oderisius und zur Zeit des ersten Kreuzzuges wieder eingesetzt zu haben. Vgl. auch LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 104 und 227 ff.; BLOCH, *Monte Cassino, Byzantium and the West*, S. 222 und S. 224; DORMEYER, *Montecassino und die Laien*, S. 179 f. – Unsicher ist, ob das Schreiben eines Papstes Victor an eine byzantinische Kaiserin mit der Bitte, allzu drückende Taxen und Gebühren für Orientpilger abzuschaffen, Victor III. zuzuweisen ist (so LEIB, a. a. O., S. 87 f., dem sich LOHRMANN, *Register Johannis VIII.*, S. 91, angeschlossen hat) oder eher Victor II. (so JL 4342 im Anschluß an Riant, *Inventaire Critique*, AOL 1, 50 Nr. 17; HOLTZMANN, *Orientpolitik*, S. 56; RUNCIMAN, *Schisme*, S. 56; DERS., *The byzantine protectorate*, S. 208 f.); genützt hat die Intervention jedenfalls nichts.

Als der Kardinalbischof Odo von Ostia es im Jahre 1088 auf sich nahm, selbst als Papst Urban II. das in schweren Stürmen gefährlich schlingernde Schiff des heiligen Petrus zu lenken⁴², galt es, in der päpstlichen Byzanzpolitik einen neuen Kurs zu steuern – umsichtig zwar, doch möglichst bald, wenn man das Reformpapsttum aus der Krise herausführen und das Feld nicht dem deutschen Kaiser und seinem Gegenpapst vollends überlassen wollte. So schlecht Urbans Ausgangsposition damals auch war, sie enthielt doch gewisse Möglichkeiten, die der Papst, wie es auch sonst seine Art war, entschlossen zu nützen versuchte. Die historischen Grundbedingungen päpstlicher Byzanzpolitik waren zwar noch immer dieselben, wie sie in den letzten Jahren Gregors VII., z. T. auch schon früher, bestanden hatten; aber in manchen Einzelverhältnissen zeichnete sich jetzt ein Wandel ab, der für den Versuch einer Verständigung mit Byzanz nicht ganz ungünstig war.

Kirchliche West-Ost-Beziehungen gingen damals wohl «auf unterer Ebene» in mancherlei Personenkontakten weiter, zeitweise und regional freilich auch in Konflikten wie in Konstantinopel selbst, wo anscheinend als Folge der Spannungen zwischen Rom, Normannen und Byzanz Lateinerkirchen geschlossen und lateinische Kultausbübung behindert waren; dies sollte einer der Anlässe für Urbans Intervention in Konstantinopel werden. Andererseits aber gab es in dieser Zeit keine besonders bemerkenswerte kirchliche Kontroversliteratur; die lateinisch-griechische Diskussion schien eher eingeschlafen, brachte jedenfalls nichts Erregendes hervor und kam erst durch Urbans Verhandlungen mit Byzanz, später durch sein Konzil zu Bari und schließlich infolge der Begegnung von Lateinern und Griechen während des Kreuzzuges wieder stärker in Gang⁴³.

Schriften, die im Zusammenhang der Ereignisse von 1054 entstanden waren, lagen zwar nun schon geraume Zeit zurück, wirkten aber bei verschiedenen Autoren im Osten für die Zusammenstellung von Irrtümern und Abweichungen

⁴² JL 5351 vom 10. Apr. 1088 an Erzbischof Lanfranc von Canterbury (MIGNE PL 151, 286); JL 5364 von 1088 an Abt Hugo von Cluny (RAMACKERS, *Analekten*, S. 42 Nr. 3).

⁴³ Zur kirchlichen Streitschriftenliteratur in der 2. Hälfte des 11. Jh. (ein wohl zusammengehöriger Zeitabschnitt, chronologisch begrenzt etwa durch die Namen Petrus Damiani und Anselm von Canterbury auf lateinischer, Petros III. von Antiochia und Johann V. Oxeites von Antiochia auf griechischer Seite) vgl. vor allem BECK, *Kirche und theologische Literatur*, S. 533 ff., bes. S. 609 ff., 649 ff. und 660; GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata* 1, 201-241; GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes*, S. 100-120, 184 ff.; zu einzelnen Autoren, Schriften und Tendenzen vgl. JUGIE, *Schisme byzantin*, S. 187-246; RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 55 ff.; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, bes. S. 27 ff.; DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat*, S. 145-172. – Siehe auch Anm. 44-45.

der Lateiner noch weiter nach. Im Westen konzentrierte sich die kirchliche Streitschriftenliteratur auf die eigenen aktuellen Themen des Investiturstreits und des kaiserlichen Schismas. Von heftiger Polemik war das spärliche theologische Kontroversschrifttum der Lateiner und Griechen im späteren 11. Jahrhundert nicht gekennzeichnet, eher von Rechtfertigung des eigenen Standpunktes, Mahnung, an Orthodoxie und Gemeinschaft festzuhalten oder zu ihr zurückzukehren, und von jenem Zug der Mäßigung und des Respekts, wie er etwa in der Korrespondenz des Patriarchen Petrus III. von Antiochia mit dem Patriarchen Dominicus von Grado und Papst Leo IX. in den 50er Jahren und zuletzt in der Gesandtschaft des Gegenpapstes Clemens III. nach Kiew und der Antwort des Kiewer Metropoliten Johann von 1088/89 zum Ausdruck kam oder wie er in lateinischen und griechischen Schriften von Petrus Damiani in den 60er Jahren bis zum Patriarchen Symeon von Jerusalem am Ende des 11. Jahrhunderts herrschte – bei allen gegenseitigen Belehrungen und Vorbehalten.

Vor allem gab es in Urbans Zeit keine polemischen Auseinandersetzungen um Prinzipien der Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Vielmehr hat man damals auf lateinischer und griechischer Seite sozusagen parallel nebeneinander die jeweils eigenen Vorstellungen und Traditionen von ekklesiologischer und verfassungsmäßiger Struktur (päpstlicher Primat und zentralistische Verfassung einerseits, Pentarchie und kollegial-pluralistische Verfassung andererseits) präzisiert, ohne den anderen besonders zu beachten, zu studieren oder eindringlicher anzugreifen. Im Westen zeigte z. B. der reformerische Kanonist Kardinal Deusdedit ein fast überraschendes Verständnis für griechische Ekklesiologie und Verfassungstradition, die er mit dem römischen Primatsgedanken zu verbinden suchte, während im Osten etwa der Patriarch Petrus von Antiochia und wohl überhaupt alle «Griechen», die byzantinischen Adressaten Urbans II. von 1089 eingeschlossen, selbstverständlich die Patriarchatsverfassung im Sinne der Pentarchie als Strukturprinzip voraussetzten, ohne damit eine besondere Autorität und einen speziellen Vorrang Roms zu bekämpfen. Auch der Erzbischof von Bulgarien, Theophylakt von Achrida, der wohl um 1090 zu gewissen Irrtümern der Lateiner Stellung nahm, äußerte sich zwar kritisch, aber doch nicht grundsätzlich ablehnend oder feindselig über den petrinischen Autoritätsanspruch des Papsttums; und was der Metropolit Johann von Kiew dem Gegenpapst Clemens III. als besonders wesentlich mitzuteilen hatte, war der Hinweis auf die kirchliche Gemeinschaft zahlreicher Päpste mit den ökumenischen Konzilien, an denen sie teilgenommen oder die sie rezipiert hätten. Wie die Überlieferungsreste zeigen, hat auch Urban II. die Ekklesiologie- und Verfassungsdebatte vermieden, und seine byzantinischen Verhandlungspartner haben sie ebenfalls nicht aufgebracht. Zu seiner Zeit waren päpstlicher Primat, reformerische Papstidee und Kirchenverfassung für die griechische Kirche noch nicht Gegenstand der Diskussion, der polemischen Abwehr oder theologischen Widerlegung; die Primatskontroverse

entwickelt sich erst im Laufe des 12. Jahrhunderts und erscheint im 13. Jahrhundert (nach 1204) besonders ausgeprägt⁴⁴.

Auch die dogmatische Streitfrage der Trinitätslehre war kein gründlicher erörtertes Hauptthema der lateinischen und griechischen theologischen Literatur, obgleich auf griechischer Seite den Lateinern die Einfügung des Filioque ins Glaubensbekenntnis als unzulässige Veränderung des ursprünglichen Credo vorgeworfen wurde, zuletzt (um 1088/89) von Johann von Kiew als eine der wichtigeren Abweichungen der Lateiner von der kirchlichen Einheit; wenig später (um 1090) schien Theophylakt von Achrida die lateinische Filioque-Lehre für ein vordringlicheres Problem zu halten als etwa den päpstlichen Primat, dessen reformerische Ausprägung er anscheinend noch nicht recht kannte. Auf lateinischer Seite hatte zuletzt Petrus Damiani das Filioque theologisch verteidigt, und erst mit Urbans II. Konzil zu Bari (1098) sollte die dogmatische Diskussion darüber neu belebt werden.

Das wohl am häufigsten aufgegriffene Kontroversthemata war die liturgische Frage der Azymen, des lateinischen Gebrauchs ungesäuerten Brotes beim Abendmahl, den die Griechen als Lateinerverfehlung oft erwähnten. Aber auch in dieser Frage war der Stand theologischer Erörterung schon älteren Datums – gekennzeichnet auf griechischer Seite etwa durch einen Traktat des Metropoliten Leon (Thrakien oder Rußland) aus den 60er oder 70er Jahren, auf lateinischer Seite durch die Schrift des Klerikers Laycus von Amalfi (um 1070), auf die später der Patriarch Symeon von Jerusalem, wohl gegen Ende des Jahrhunderts, mit einer Abhandlung gegen die Azymen antwortete⁴⁵.

⁴⁴ Dies zeigt insbesondere DARROUZÈS, Documents byzantins du XII^e siècle, S. 42-51; vgl. ferner DVORNIK, Byzanz und der römische Primat, S. 165 f., 170 f., 184 ff., 202; BECK, Kirche und theologische Literatur, S. 34 f.; STIERNON, Rapporti ecclesiastici, S. 119 ff.; MACCARRONE, Teologia del primato (befaßt sich im wesentlichen mit der Entwicklung im Westen, vgl. jedoch S. 116 ff. und 119 f.); SPITERIS, Critica bizantina, S. 32 ff., 42 ff., 52 ff.; vgl. auch unten S. 269 ff. – Zu Theophylakt von Achrida und seiner Äußerung zur römischen Autorität (WILL, Acta, S. 246 f.; MIGNE PG 126, 241 bis 242 B) vgl. Anm. 43, besonders DVORNIK, S. 170 ff.; LEIB, S. 41 ff.; GORDILLO, S. 218 f.; JANIN, Théophylacte, in: DThC 15 (1946), 536-538; BECK, a. a. O., S. 250 ff.; SPITERIS, a. a. O., S. 44-53. Zu Johann von Kiew vgl. Anm. 11; sein Hinweis auf Päpste und Konzilien: PAVLOV, Kriticheskie (Kritische Versuche), S. 171 f. und S. 357 f.; französische Übersetzung der wichtigsten Passagen bei DVORNIK, Schisme de Photius, S. 533 f.

⁴⁵ MICHEL, Amalfi im griechischen Kirchenstreit, S. 38 ff.; DERS., Amalfi und Jerusalem, S. 8 ff., 25 ff. (mit Edition der Epistola Layci... de azimis contra Grecos), 35-47; BECK, Kirche und theologische Literatur, S. 610 f., dazu POPPE, Le traité des azymes Leontos Metropolitou, S. 504-527. GAUTIER, Le synode des Blachernes, S. 230 (zu Symeon von Jerusalem). Theophylakt von Achrida beurteilt den lateinischen Azymengebrauch zwar als verfehlte, doch nicht weiter belangvolle *consuetudo* (MIGNE

Wir wissen nicht, was Urban II. von dieser hier nur andeutungsweise skizzierten theologischen Literatur näher kannte, die gewiß nicht alle Meinungen und Stimmungen, Spannungen und Feindseligkeiten widerspiegelt, die damals bestanden und keineswegs immer von rein theologischer Problematik bestimmt und veranlaßt waren. Vom Problem des Filioque und der Streitfrage des Azymengebrauchs muß er gewußt haben; und daß seine reformerischen Vorstellungen von Papsttum und Kirche mit den Auffassungen der Griechen nicht übereinstimmte, muß er während seiner Kardinalszeit im Dienst seiner Vorgänger auch erkannt haben – für einen gregorianischen Beobachter war das allein schon am Fehlen des Zusammenhangs zwischen Papsttum und Episkopat der Ostkirche deutlich zu ersehen. Als Papst wird er dies nur umso stärker empfunden haben. In den Jahren seiner Tätigkeit in Italien kamen für ihn bis 1088/89 immerhin Erfahrungen und Informationen zusammen, die wahrscheinlich doch mehr als nur eine vage, oberflächliche Kenntnis von byzantinischen Verhältnissen und Traditionen, auch von byzantinischer Politik gegenüber dem Westen, vermittelten. Es scheint, daß sich Urban zunächst mehr den praktischen Konsequenzen aus der religiös-kirchlichen Haltung der Byzantiner gegenüber den Lateinern und den zumindest teilweise politisch bedingten Problemen des lateinisch-griechischen Verhältnisses zuwandte – Problemen, die nicht nur ekklesiologisch und theologisch, sondern auch, ja sogar vornehmlich, kirchenpolitisch zu lösen waren: Situation der Lateiner in Byzanz, noch bestehende Exkommunikation des byzantinischen Kaisers, Anerkennung des rechtmäßigen Papstes durch die Kirche und den Kaiser des Ostens. Dies schließt den eingangs skizzierten spirituell-ekklesiologischen Impuls zu einer Verständigung mit der Ostkirche nicht aus, sondern läßt vermuten, daß sich der Papst von solchem Vorgehen, das keine größeren, langwierigen theologischen Diskussionen zu erfordern schien, rascheren Erfolg versprach. Auf die dogmatische Streitfrage des Filioque und theologische Debatten hat er sich erst sehr viel später eingelassen.

Entscheidend für das, was man für die Jahre seit 1089 bis in die Kreuzzugszeit als «Byzanzpolitik» bezeichnen kann, und bestimmend auch noch für die theologische Auseinandersetzung mit den Griechen am Ende des Pontifikats seit 1098 war die offenbar noch allgemeine ekklesiologische Grundeinstellung, die auch

PG 126, 231-232 ff.; WILL, Acta, S. 239 ff.); wichtiger sei es, die Lateiner verzichteten auf das Filioque (MIGNE PG 126, 241-242 C, cap. 14; WILL, Acta, S. 247, 22 ff.). Als letzter byzantinischer Kritiker der Lateiner (aber auch der Griechen selbst, ähnlich wie Theophylakt) gehört noch in den Zusammenhang der theologischen Literatur dieses Zeitabschnitts der Patriarch Johann V. Oxeites von Antiochia – nicht nur als Verfasser eines Traktats über die Azymenfrage, die ihm als Hauptproblem der lateinisch-griechischen Kontroverse erscheint (vermutlich bald nach 1100), sondern vor allem als Förderer der lateinisch-griechischen Verständigung; siehe dazu unten S. 227 ff.

diejenige Urbans II. gewesen sein muß: Man betrachtete sich auf lateinischer wie griechischer Seite als christliche Kirche, die in grundsätzlicher Glaubenseinheit und in «unbedenklicher *communicatio in sacris*» (Beck) aus einer gemeinsamen dogmatischen und sakramentalen Substanz (Congar) lebte⁴⁶. Papst und Patriarchen, Synoden und Konzilien sprachen sich gegenseitig den Charakter und Titel *Ecclesia Dei* nicht ab. Zwar gab es der Spannungen und Schwierigkeiten genug, die diese prekäre Einheit gefährdeten: Die trotz gemeinsamer Grundlage bestehenden Unterschiede in den ekklesiologischen Konzeptionen und in den kirchlichen Rechts- und Verfassungsstrukturen, die sich in jahrhundertlang verschiedener und getrennter Entwicklung herausgebildet hatten, verfestigten und vertieften sich im 11. Jahrhundert schneller und gründlicher, als man sich davon Rechenschaft zu geben vermochte; eine schon zur Gewohnheit gewordene Isolierung der Großkirchen voneinander wurde durch Kontakte mehr zufälliger Art und sekundärer Bedeutung nicht aufgehalten; geringe Sprachkenntnis und mißtrauische Empfindlichkeit in Formalfragen (bis hin zu Titulaturen und Protokoll) erschwerten den ohnehin spärlichen Umgang und ließen auch die theologisch keineswegs substantiellen Divergenzen in Lehrmeinungen und Liturgie gelegentlich gewichtiger erscheinen als sie waren. Aber all dies hatte noch nicht in den Engpaß des Urteilens in Kategorien von Schisma und Häresie geführt. Für Urban II. und seine Umgebung, wie überhaupt für die kirchliche Hierarchie und die Laien im Westen, war die Orthodoxie der griechischen Kirche und der Christen in Byzanz wie im Heiligen Land unbestritten bis in die ersten Kreuzzugsjahre hinein. Erst seit Herbst 1098 wurde von Kreuzfahrern in Antiochien die Rechtgläubigkeit der Griechen (und orientalischen Christen) zum Problem gemacht; aber den dabei von Kreuzfahrern erhobenen Vorwurf der Häresie⁴⁷ hat die römische Kirche auch in den letzten Jahren Urbans II. nicht aufgegriffen oder gar übernommen. Ebenso verhielten sich führende Vertreter der lateinischen Theologie, vor allem Anselm von Canterbury, der in seinen Diskussionen und Abhandlungen über die Trinitätslehre (*Filioque*) und über den Azymengebrauch die griechische Auffassung und Praxis keineswegs als schismatisch oder häretisch behandelte. Gleiches gilt umgekehrt von den griechischen Theologen der Zeit Urbans II. wie Johann von Kiew, Theophylakt, Symeon von Jerusalem und Johann V. von Antiochia^{47a}, die zwar von Irrtümern, Ärgernissen und Verfehlungen der Lateiner sprachen, nicht aber die lateinische Kirche selbst als häretisch

⁴⁶ BECK, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, S. 144; CONGAR, *Écclésiologie du haut moyen âge*, S. 393.

⁴⁷ It. Pont. 9, 442 Nr. 4; HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 16, S. 164.

^{47a} Johann V. von Antiochia allerdings schreibt (Anfang des 12. Jh.) in seinem Azymentraktat von τῇ περὶ τὸ ἄζυμον αἰρέσει, der Häresie des Azymengebrauchs (LEIB, *Deux inédits byzantins*, S. 262).

oder schismatisch verurteilten, vielmehr betonten (wie Johann von Kiew und besonders Theophylakt von Achrida), daß von Kirchenspaltung keine Rede sein könne. In die Reihe solcher Persönlichkeiten, die für die Haltung der byzantinischen Kirche wohl ziemlich repräsentativ waren, gehörte auch Urbans II. wichtigster geistlicher Verhandlungspartner, Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel, der einen präzisen Grund und Anhaltspunkt für das Bestehen von Schisma und Häresie nicht finden konnte. Wie noch unten zu besprechen sein wird (siehe S. 145 ff.), lautete dahingehend auch die offizielle Feststellung einer um den Patriarchen und den Kaiser versammelten Synode zu Konstantinopel im September 1089.

Eine der historischen Bedingungen, unter denen die Verhandlungen und überhaupt die Beziehungen Urbans II. zu Byzanz standen, war diese religiös-kirchliche Situation: Es bestand kein formelles, kanonisch oder dogmatisch definiertes Kirchenschisma, und weder 1054 noch sonst seither hatte die lateinische oder griechische Hierarchie ein solches deklariert; es gab auch noch kein allgemeines Bewußtsein bei Griechen und Lateinern, daß man durch ein Schisma getrennt sei, wenngleich im Osten diese Meinung anscheinend weiter verbreitet war⁴⁸. Dennoch floß den Zeitgenossen das Wort «Schisma» gelegentlich aus der Feder. Wenn man von einem Schisma-Begriff absieht, der durch persönliche Erlebnisse und Empfindungen, durch Bildung und geistigen Horizont und durch individuelle Religiosität bestimmt und mit kanonischen und dogmatischen Kategorien kaum recht zu fassen war, so muß der Terminus damals seine besondere Bedeutung gehabt haben, die auch für das Verständnis von Urbans II. Denken und Verhalten aufschlußreich sein kann.

Eine große allgemeine Kirchenspaltung war damit nicht gemeint; vielmehr schien dieser Schisma-Begriff durchweg an ganz bestimmte Einzelphänomene des kirchlichen Lebens gebunden zu sein, in denen man Unterschiede zwischen Lateinern und Griechen erkannte und schließlich mehr oder weniger schwerwiegende Abweichungen voneinander und Trennungsmomente empfand. Deutlich zeigen dies Quellen, die den Vorgängen von 1089 chronologisch am nächsten stehen: Das kaiserliche Protokoll der Synodalberatungen in Konstantinopel im Herbst 1089 spricht von Schisma und bezieht dies auf das symbolische Trennungszeichen, daß der Name des Papstes nicht in den Diptychen eingetragen ist, also auf die präzise Frage der Anaphora⁴⁹. Gaufred Malaterra versteht in seinem Bericht über die päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089 unter Schisma einzig die Divergenz im liturgischen Gebrauch gesäuerten

⁴⁸ Theophylakt von Achrida (MIGNE PG 126, 223-224 A; WILL, Acta S. 229, 15 f.); zum Fehlen des Bewußtseins, im Schisma zu leben, vgl. auch CONGAR, Quatre siècles de désunion, S. 131 ff.

⁴⁹ HOLTZMANN, Nr. 2, S. 99 = unten S. 215 f.

oder ungesäuerten Brotes⁵⁰. Wenig zuvor faßt Johann von Kiew mehrere lateinische Besonderheiten und Abweichungen zusammen, unter denen er besonders den Azymengebrauch und die Lehre des Filioque als die wichtigsten *scandala* ansieht; nicht im Ganzen scheinen ihm die Lateiner von der christlichen Einheit getrennt, in vielem stimmten Lateiner und Griechen gewiß überein, aber, so schreibt er an Wibert-Clemens III., «in gewissen Dingen seid ihr abgespalten» – wiederum sind es Einzelheiten, in denen das Schisma (ἀποσχίζειν) liegt⁵¹. Ähnliche Argumentation und gleiche Anwendung des Schisma-Begriffs (σχίζειν) finden sich in der Schrift Theophylakts von Achrida über die Anklagen gegen die Lateiner. Der Erzbischof beantwortet damit eine besorgte Anfrage, ob denn die vielen Fehler der Lateiner nicht doch eine Spaltung der Kirchen hervorriefen; gleich eingangs, noch vor Eintritt in Einzelerörterungen (besonders über das Filioque und die Azymen), erklärt er, weder gebe es seines Wissens so viele Verfehlungen der Lateiner, noch könnten sie eine Kirchenspaltung verursachen⁵².

Stets sind es einzelne Unterschiede in Lehre, Ritus, Kirchendisziplin und Kirchenordnung, in denen ein Schisma oder die Gefahr eines Schismas gesehen wird; es scheint neben Personen- und Ortskirchen-Schismen sozusagen Sach-Schismen, ein *scindere* oder ἀποσχίζειν in bestimmten Einzelfragen zu geben, die jedoch im einzelnen wie in ihrer Summierung zumeist noch nicht als ausreichend erachtet werden, um ein völliges, definitives Schisma der Kirche (oder der Kirchen) Gottes, wie es oft heißt, zu bewirken. Sie berühren noch nicht die Einheit der christlichen Kirchen (ἑνωσις, *unitas*), stören aber die kirchliche Gemeinschaft (κοινωνία, *communio*). In dieser Differenzierung – unterschieden, aber zusammengehörig und sich ergänzend – scheinen solche und ähnliche Begriffe und Vokabeln in zeitgenössischen Quellen Verwendung zu finden⁵³.

⁵⁰ Gaufred Malaterra, *De rebus gestis* IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 93): *illud schisma, ... quod Graeci fermentato, Latini vero azymo immolabant*. Vgl. auch Symeon von Jerusalem, *Azymentraktat* c. 8 (LEIB, *Deux inédits byzantins*, S. 221): σχίσμα ... διὰ τὴν κατὰ τῶν ἀζύμων ἀπόφασιν.

⁵¹ Johannis Schreiben an den Gegenpapst (siehe oben Anm. 11): ... ἐν τισι ἀποσχίζεσθε (PAVLOV, *Kritische Versuche*, Anhang VII, S. 170 f. und S. 357; HOLTZMANN, *Orientpolitik*, S. 61). – Vgl. auch das Synodalprotokoll von Konstantinopel (1089): Man sucht vergeblich nach einem Dokumentenbeweis dafür, «daß die Kirche von Rom von uns getrennt sei» (ἀποσχίζουσαι) (HOLTZMANN, Nr. 2, S. 99 = unten S. 217 f.).

⁵² Theophylacti allocutio de iis quorum latini incusantur: οὔτε γὰρ πολλὰ τὰ σφάλματα οἶδαμεν, οὔτε σχίζειν ἐκκλησίας δυνάμενα (MIGNE PG 126, 223-224 A; WILL, *Acta*, S. 229, 17 ff.); vgl. auch Theophylakts Meinung, nicht jede verschiedenartige consuetudo vermöge die Kirchen zu spalten (ἀποσχίζειν) (MIGNE PG 126, 245-246 B; WILL, *Acta*, S. 250, 5 ff.).

⁵³ Vielleicht liegt hier ein möglicher Ansatz zum Verständnis der kirchengeschichtlichen Situation jener Zeit. Diese Unterscheidung, die gleichzeitig die Zusammengehörig-

Stets handelt es sich bei den als Abspaltungen und Trennungen empfundenen einzelnen Unterschieden zwischen Lateinern und Griechen um Abweichungen und Verfehlungen, die der Korrektur und «Verbesserung» bedürfen; aber, und dies scheint für die vorherrschende Mentalität bezeichnend, diese Verbesserungen werden auch für durchaus möglich gehalten, sofern man sich nur gemeinsam darüber verständigt. Johann von Kiew sagte das ganz deutlich, es war auch die Auffassung Theophylakts von Achrida, der im übrigen meinte, man brauche dabei keineswegs auf jede Eigenart und *consuetudo* zu verzichten; und es war vor allem die Überzeugung der Synode zu Konstantinopel vom September 1089 und des Kaisers Alexios I. bei ihren Beratungen über Urbans Schreiben und Legation.

Auf lateinischer Seite herrschen im ganzen offenbar gleiche Überzeugungen, doch werden die Probleme nicht ganz in derselben Akzentuierung behandelt, und die Begriffe *scisma*, *scindere* scheinen in der theologischen Kontroversliteratur

keit der Begriffe beachtet, kann freilich (wie auch die bei Erörterung des Schisma-Begriffs versuchte Differenzierung) nur als Arbeitshypothese angeregt werden, deren Brauchbarkeit durch systematische begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu prüfen wäre. In der Zeit Urbans II. lassen sich einige Anhaltspunkte für den oben angedeuteten Wortgebrauch (besonders in griechischen Quellen) finden: Nikolaus III. von Konstantinopel verbindet die Begriffe Gemeinschaft und Einheit: *κοινὴ ἔνωσις* (Schreiben an Urban II. 1089; HOLTZMANN, Nr. 3 S. 102 = unten S. 254). – Johann von Kiew: *εἰς μίαν ἡμᾶς ἔνωσιν . . . καὶ συμφωνίαν πνευματικὴν*, wohl im Sinne von Einheit und Gemeinschaft (Schreiben an Clemens III. 1088/89, HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 61 Anm. 4; PAVLOV, Kritische Versuche, Nr. VII, S. 360). – Basileios von Reggio umreißt seinen Auftrag, Besprechungen mit Urban II. zu führen: *περὶ τῆς ἐνώσεως τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν* und verdächtigt den Papst, er gebe nur vor, Einheit und Gemeinschaft zu erstreben: *ἔνωσιν . . . καὶ εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν* (Schreiben an Nikolaus III. von Konstantinopel, Anfang 1090, HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Nr. 4, S. 103). – Frieden und Eintracht: *εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν* (Eintracht im Sinne von Kirchengemeinschaft?) suchen Wibert-Clemens III. (Schreiben an Basileios, Anfang 1090, HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Nr. 1, S. 99) und Urban II. (Synodalprotokoll von Konstantinopel, Sept. 1089, HOLTZMANN, Nr. 2, S. 99 = unten S. 216). Das Protokoll der aufgrund der Legation Urbans in Konstantinopel einberufenen Synode enthält mehrmals den Begriff *κοινωνία* im Sinn von Kirchengemeinschaft (HOLTZMANN S. 99). Theophylakt von Achrida spricht von der Erschwerung der Gemeinschaft mit den Lateinern (*πρὸς Λατίνους, Λατίνων, κοινωνία*) wegen des *Filioque* (Traktat über die Anklagen gegen die Lateiner, MIGNE PG 126, 225-226 A; WILL, Acta, S. 231, 13 ff.). Symeon von Jerusalem besteht auf der früheren *ὁμόνοια* zwischen Lateinern und Griechen (Azymen-traktat c. 4, LEIB, Deux inédits byzantins, S. 218). Johann V. von Antiochia erinnert an seine Bemühungen um *ἔνωσις τῶν ἐκκλησιῶν* (Azymen-traktat c. 1, LEIB S. 244) und spricht von der wiederherzustellenden *σύμβασις* (Übereinstimmung) und *ὁμόνοια* der Kirchen (c. 3, LEIB S. 245).

von Petrus Damiani über Laycus von Amalfi und Bruno von Segni bis zu Anselm von Canterbury kaum vorzukommen⁵⁴.

Einer Verständigung schien nichts im Wege zu stehen, vor allem nicht ein Anathem, das zuerst noch hätte überwunden und aufgehoben werden müssen. Die Reibereien zwischen Lateinern und Griechen in Byzanz, die Schwierigkeiten der kirchlichen Entwicklung in Süditalien und Sizilien, auch die gelegentlichen Schärfen und mehr oder weniger verdeckten Spitzen, die Schulmeisterei, Selbstgewißheit und Selbstgerechtigkeit in Traktaten und Briefen auf beiden Seiten⁵⁵, dürfen nicht übersehen werden, ebensowenig wie eine in Episkopat, Mönchtum und in der Masse der Gläubigen doch wohl verbreitet etablierte Gleichgültigkeit. Aber es muß zu Beginn des Pontifikats Urbans II. ein genügendes Maß von Friedfertigkeit und Verständigungsbereitschaft in Ost und West bestanden haben, das vermutlich ebenso spürbar war und den Papst zu einer Kontaktaufnahme ermutigen konnte. Fern von Unionsbegeisterung wie von unüberwindlicher Feindschaft, war man offenbar noch des guten Glaubens, man könne Unstimmigkeiten, Irrtümer und Abweichungen in Lehre, Liturgie und Kirchenordnung mit rationaler Argumentation, Einzelkorrekturen und praktischer Toleranz überwinden und wieder zu rechter Kirchengemeinschaft kommen.

Allerdings, was in wesentlichen Dingen rechtens und orthodox sei, das sollten nach traditioneller griechischer Auffassung die vereinten Patriarchen (gewiß einschließlich des westlichen Patriarchen, des Papstes von Rom) entscheiden, nach lateinischer Überzeugung hingegen konnte und sollte das die *sedes apostolica*, der Papst als Petrusnachfolger, bestimmen – gegebenenfalls allein. Es erübrigt sich, dies noch im einzelnen zu belegen; als Zeugen der griechischen Auffassung hatten sich etwa Petrus III. von Antiochia und Johann von Kiew mit ihren Briefen im Westen vernehmen lassen, auch die Synode zu Konstantinopel von 1089 ging von dieser Tradition aus. Den römischen Standpunkt charakterisierten deutlich genug die Papsturkunden seit Leo IX. bis zu Urbans eigenen Verlautba-

⁵⁴ Laycus (*Epistola . . . de azimis*, MICHEL, Amalfi und Jerusalem, S. 36) und Bruno von Segni (*Tractatus de sacrificio azymo*, MIGNE PL 165, 1085): *divisus dominus (Christus) in corpore suo* (1 Cor. 1, 13), *dominicam scindere vestem* (Joh. 19, 23-24); der Unterschied zwischen lateinischer und griechischer Liturgie kann und darf eine solche Spaltung und Trennung der Kirche nicht bewirken; auch die Griechen sind mit ihrem Brauch gesäuerten Brotes stets doch *in communione sancte catholice Romane ecclesie* geblieben, wie denn überhaupt die Verschiedenheit der *consuetudines (mores)* die Einheit des Glaubens (*una fides*) nicht beeinträchtigt; vgl. unten S. 46.

⁵⁵ Gegen pharisäerhafte Selbstgerechtigkeit in den eigenen Reihen bei Beurteilung der Lateiner wandten sich Theophylakt von Achrida (MIGNE PG 126, 223-224 A-B; WILL, Acta, S. 229 f. und 252 f.), bald nachdem Urbans Verhandlungen mit Byzanz begonnen hatten, später dann auch Johann V. von Antiochia (Schreiben an die Synode, GAUTIER, Jean l'Oxite, S. 142-143), der an den Verhandlungen persönlich teilgenommen hatte.

rungen, schon in den Anfängen seines Pontifikats, auch die lateinische theologische Literatur der Reformzeit einschließlich der Kanonessammlungen, wenngleich gerade einer der entschieden «römischen» Kanonisten an der Kurie Urbans, Kardinal Deusdedit, der griechischen Tradition besonderen Tribut zollte. Solche Konzeptionen bedeuteten für Verständigungsverhandlungen zwischen Rom und Byzanz natürlich sehr viel mehr als bloße Verfahrensfragen, wie denn auch in theologischen Schriften und kirchlichen Korrespondenzen so manche theoretische Abhandlung und manche Kundgebung gegenseitigen Verständnisses und Einigungswillens niedergeschrieben wurden, die, in Kanzleien und Gelehrtenstuben entworfen, seit 1053/54 nicht mehr vor die Bewährungsprobe in der Praxis gestellt worden waren.

Als Urban II. diese Probe wagte, schienen die geistige Situation, die mentalen Voraussetzungen, eher günstig, schien es wohl auch, als seien die damals akuten Konflikte ohne Prinzipienstreit aus der Welt zu schaffen. Freilich, nicht in den 1089 tatsächlich offiziell diskutierten Einzelfragen, von denen die Aufnahme des Papstnamens in die Diptychen der griechischen Kirche wegen ihres besonderen Symbolcharakters wohl die wichtigste war, oder im Gebrauch der Azymen, in der römischen Kirchenpolitik in Süditalien-Sizilien und der byzantinischen Lateinerpolitik, oder auch im später (1098) erörterten Problem des Filioque, lag historisch das eigentliche Hauptproblem, sondern vielmehr in den grundlegenden Unterschieden der ekklesiologischen Konzeptionen und folglich auch des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung. In der Ekklesiologie, die sich naturgemäß auf alle anderen Bereiche des kirchlichen Lebens auswirkte, und in der historisch-politischen, sprachlichen, kulturellen Eigenentwicklung der lateinischen und griechischen Welt vollzog sich ein langer und tiefgreifender Entfremdungsprozeß, ein «processus d'étrangement culturel ou ecclésiologique», wie ihn besonders Y. Congar in seinen historisch-theologischen Studien eindringlich dargestellt hat⁵⁶. Die tatsächlichen Verhältnisse entsprachen nicht mehr dem ideellen Konzept kirchlicher Einheit. Aber dies wird erst dem späteren Beobachter klarer einsichtig als den Zeitgenossen des ausgehenden 11. Jahrhunderts. Sie empfanden wohl gewisse Einzelwirkungen dieser Entwicklung und waren von individuellen Eindrücken und Empfindungen, auch Traditionen innerhalb ihres eigenen Kul-

⁵⁶ CONGAR, *Ecclésiologie du haut moyen âge*, S. 393; DERS., *Conscience ecclésiologique*; DERS., *Quatre siècles de désunion. Historische Entfremdung als Ursache der Trennung* sieht auch MEYENDORFF, *Schwesterkirchen*, S. 310; KEMPF, *Primatiale und episkopal-synodale Struktur*, S. 65, kommt zu dem Schluß, daß der Unterschied vor allem in den ekklesiologischen Strukturen der lateinischen und griechischen Kirche im Zeitalter des Reformpapsttums vollends unausgleichbar geworden war – aufgrund eines langen Differenzierungsprozesses zumindest seit dem 8. Jh. Vgl. auch BECK, *Orthodoxe Kirche im byzant. Reich*, S. 147; SPITERIS, *Critica bizantina*, S. 26 u. ö.

turkreises bewegt; aber eine endgültige Trennung sahen sie nicht, ein (begründbares) Schisma konnten sie nicht feststellen, noch wollten sie sich mit einem Schisma abfinden. Man wird nicht umhin können, einer Verständigung zwischen Lateinern und Griechen damals gewisse Chancen einzuräumen.

Dabei mußte sehr viel davon abhängen, wie der Papst, der hier die Initiative ergriff, seine eigenen Vorstellungen in diesen Verständigungsversuch einbrachte: sein Leitmotiv der *communio apostolicae sedis*, das er unablässig in seinen Urkunden und Briefen als spirituelles und kanonisches Wesenselement kirchlichen Lebens hervorhob; den Begriff der *unitas Petri*, den der Kardinal Deusdedit als Cyprianzitat in seine Kanonessammlung aufgenommen hatte⁵⁷ – ein Einheitsprinzip, das auch der Idee Urbans von Papsttum und *Ecclesia Romana* zugrunde lag; den Grundsatz schließlich, den er schon als Legat in Deutschland (1085) vertreten hatte und den er nunmehr als Papst in einem Schreiben nach Mailand (1088) mahnend wiederholte: *Haereticum esse constat qui a Romana ecclesia discordat*⁵⁸. Es mußte sich nunmehr erweisen, wie weitgehend Urban selbst seine eigenen Konzeptionen zu interpretieren, welche Ausdrucksform er ihnen zu geben vermochte, um Kaiser und Kirche von Byzanz für sich zu gewinnen, und welchen geistigen Spielraum ihm die im Westen so hart verteidigten Reformideen und Traditionen ließen, um dem byzantinischen Verständnis universaler Kircheneinheit gerecht zu werden. Andererseits mußte sich an der Aufnahme der päpstlichen Legaten in Byzanz und der ersten unmittelbaren Reaktion aus Konstantinopel zeigen, ob «die Griechen» der Botschaft des Papstes überhaupt zugänglich waren und wie weit Kaiser und Kirche von Byzanz von ihrem Standpunkt her dem Papst und der lateinischen Kirche entgegenkommen konnten.

Mitarbeiter und Berater

Daß Urban II. in einer für die römische Kirche so bedeutenden und nur bei großer Umsicht erfolgsversprechenden Angelegenheit völlig allein geplant, entschieden und gehandelt haben sollte, ist kaum denkbar. Gerade hier erforderten Vorbereitung und Ausführung die Mitwirkung von Freunden, Mitarbeitern

⁵⁷ Deusdedit, Coll. Can. I, 277 (GLANVELL, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, S. 161).

⁵⁸ Schreiben Odos von Ostia (1085) an Bischof Udo von Hildesheim (vgl. Bd. 1, 68, 70): ERDMANN-FICKERMANN, MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 5, S. 26 (SUDENDORF, Registrum 1 Nr. XVIII S. 57); Urban II. JL 5360 = It. pont. 6, 1, 115 Nr. 38, Coll. Brit. Urbani II epist. 13: *hereticum esse constat qui a Romane fuerit ecclesie conpage seiunctus* (LÖWENFELD, Epp. Pont. Rom. ined., Nr. 122 S. 59). Vgl. FUHRMANN, Quod catholicus non habeatur, S. 263 ff., bes. S. 276.

und Sachverständigen und, bei der damaligen Führungsstruktur der Ecclesia Romana, auch von Mitgliedern des Kardinalskollegiums. Man weiß, daß Urban zumal bei wichtigeren Entscheidungen, auch bei einzelnen Prozeßverfahren, Urteilen, Privilegierungen, den Rat, die Mitwirkung und Zustimmung von Kardinälen heranzog oder akzeptierte und daß er seit Pontifikatsbeginn wiederholt ausdrücklich *communicato fratrum nostrorum consilio* disponierte. Im Frühjahr 1089 etwa hat Urban ein für sein Verhältnis zu Kaiser und Reichskirche im Westen grundlegendes und seine künftige Deutschlandpolitik entscheidend bestimmendes Problem, die quaestio excommunicationis im kaiserlichen Schisma, nicht durch alleinige autoritative Papstsentenz, sondern durch ein allgemeines Konzil gelöst sehen wollen⁵⁹; erst recht wird er zur Definierung jener Fragen und Probleme, die für das Verhältnis des Papsttums zu Kaiser und Kirche von Byzanz grundsätzlich bestimmend waren, und zur Präzisierung des eigenen Standpunktes in der im Sommer 1089 eröffneten Byzanzpolitik bei Mitarbeitern und Kardinälen Rat und Rückhalt gesucht und sich der Zustimmung seiner Kurie versichert haben. Hier freilich versagt die unmittelbar bestätigende Quellenüberlieferung, die römischen Akten sind verloren, von consilium und consensus, von Befürwortern oder auch Kritikern des Unternehmens verlautet nichts, außer Urbans Legaten (Abt Nikolaus von Grottaferrata und Kardinaldiakon Roger) treten bestimmte Persönlichkeiten nicht hervor, nicht einmal der Kreis der in die Sache Eingeweihten läßt sich bestimmen, und erst später kommt der Normanne Graf Roger I. von Sizilien ins Spiel, mit dem Urban seine weitere Byzanzpolitik abzustimmen versuchte, nachdem bereits seine Legaten mit der ersten Antwort aus Konstantinopel zurückgekehrt waren.

Da der Einfluß von Personen auf Vorbereitung und Entscheidung nicht präzise definierbar ist, muß man sich damit begnügen, in der unmittelbaren Umgebung Urbans und im Umkreis derer, die sonst in näherer Verbindung mit dem Papst standen, Persönlichkeiten ausfindig zu machen, die als Mitwirkende oder Einwirkende, als sachverständige oder an der Sache interessierte Autoren entsprechender Schriften und als Helfer bei der Koordinierung von Byzanz- und Normannenpolitik in Frage kommen. Dabei ergeben sich wenigstens einige Indizien für Stimmungen und Einflüsse, die Urban damals aufgenommen haben kann, und für die Richtung, in der sich seine Gedanken und Intentionen bewegt haben können.

Zunächst richtet sich der Blick auf Montecassino, wo Urban kundigen Rat und

⁵⁹ JL 5393 = Germ. Pont. 2, 1, 130 Nr. 24 (Coll. Brit. Nr. 38), MIGNE PL 151, 298 A, an Bischof Gebhard von Konstanz vom 18. Apr. 1089, mit einer Reihe von *fratrum communicato consilio* getroffenen grundsätzlichen Entscheidungen. Unter *generalis synodus* war ein päpstliches Reformkonzil zu verstehen; siehe Bd. 1, 101, 148 ff., ferner 106 ff. (Kardinäle Urbans II.).

vorsichtige, insbesondere das Problem der Normannenpolitik einbeziehende Unterstützung für seine Verständigung mit Byzanz erhalten konnte. Abt Oderisius, der als Kardinaldiakon unter den Wählern Urbans hervorgetreten war und den der Papst bald darauf zum Kardinalpriester erhob⁶⁰, verfolgte die traditionelle Cassineser Politik, mit Byzanz gute Beziehungen zu unterhalten und gleichzeitig mit den Normannen in Frieden zurecht zu kommen; allerdings scheinen die besonderen Beziehungen der Abtei zu Byzanz, nunmehr zu Kaiser Alexios I., erst infolge und längere Zeit nach der Aufnahme des römisch-byzantinischen Kontakts durch Urban II. wieder intensiviert worden zu sein⁶¹. In Montecassino lebten und arbeiteten anscheinend auch griechische Mönche, gab es wohl auch griechische Handschriften und eine sachdienliche kanonistische und historische Überlieferung; hier besaß man eine Dokumentation über die Vorgänge von 1054; Cassineser Mönche verfertigten, vermutlich in der Zeit des Abts Desiderius, Abschriften älterer Papstregister (Leos I., Felix III., Gregors I. und Johanns VIII.) in besonders akzentuierter Auswahl von Stücken, die päpstlich-byzantinische Beziehungen betrafen⁶². Jedenfalls hat es hier an Kenntnissen und Erfahrungen, die für Urbans Unternehmen nutzbar zu machen waren, nicht gefehlt, und so zögerte man denn auch nicht, der nur begrenzt arbeitsfähigen provisorischen Reisekurie von Terracina (Ryan) für die Vorbereitung der Byzanzlegation und überhaupt die jetzt anfallenden päpstlichen Regierungsgeschäfte alsbald personale und materielle (dokumentarische) Unterstützung aus Montecassino zu besorgen. Von Montecassino, dessen Verdienste als Hochburg des Reformpapsttums Urban selbst gerühmt hat, holte er sich wohl im Frühjahr, spätestens Sommer 1088 seinen Kanzler Johann von Gaeta⁶³, mit dessen Beru-

⁶⁰ Siehe Bd. 1, 93 und 111; It. Pont. 8, 151 Nr. *132 und JL 5681 (It. Pont. 8, 154 Nr. 141); GANZER, Auswärtiges Kardinalat, S. 43-45; HÜLS, Kardinäle, S. 215 f., 251 f.

⁶¹ Vgl. Anm. 41; dazu Chron. Mon. Casin. IV, 17 (MGH SS 34, 485 f.).

⁶² NEWTON, Desiderian Scriptorium, S. 37-54 (griechische Mönche und Handschriften in Montecassino); zur Quellenüberlieferung von 1054 vgl. Anm. 19; über die Cassineser Papstregister, ihre inhaltliche Ausrichtung und die Frage ihrer Benützung vgl. LOHRMANN, Register Johanns VIII., S. 95 ff., bes. S. 109-117.

⁶³ Montecassino als Stütze der Romana Ecclesia, *nostris praecipue temporibus*: JL 5681 = It. Pont. 8, 154 Nr. 141 (MIGNE PL 151, 492); vgl. auch GRÉGOIRE, Le Mont Cassin dans la réforme de l'église, S. 21-53. – Berufung Johanns von Gaeta: It. Pont. 8, 151 Nr. *133; SANTIFALLER, Saggio, S. 208 f.; Chron. Mon. Casin. IV, 7 (MGH SS 34, 471); Lib. Pont. Cod. Dertusens. (Gelasius II.), MARCH, S. 163. Zur Vorbildung, Tätigkeit (schon unter Victor III.) und Laufbahn Johanns von Gaeta vgl. LOHRMANN, Register Johanns VIII., S. 80 f., 87-94; BLOCH, Montecassino's teachers and library, S. 599 ff. Den ersten Beleg für die Tätigkeit Johanns von Gaeta, zunächst als *subdiaconus* und *prosignator domni Urbani II papae*, bietet eine Papsturkunde aus Anagni vom 23. Aug. 1088 (JL 5365 = It. Pont. 2, 137 Nr. 7). Curia peregrinans von Terracina und Hilfe aus Montecassino: RYAN, Legatine excommunication, S. 45 f.

fung die Neuorganisation der päpstlichen Kanzlei begann. Von seiner Vorbildung und bisherigen Tätigkeit her und mit seiner Kenntnis früherer Papstkorrespondenz, insbesondere mit Byzanz, brachte Johann von Gaeta die besten Voraussetzungen mit, um Urbans (nicht erhaltenen) Botschaften an Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel die vom Papst gewünschte Form zu geben – zumal wenn diese Schreiben, wie zu vermuten ist, in lateinischer Sprache abgefaßt wurden. Im übrigen konnte der Abt Nikolaus von Grottaferrata, den Urban als einen seiner Legaten auswählte, als Übersetzer und Interpret dienen. Auch der Bibliothekar und Chronist von Montecassino, Leo Marsicanus, stand zeitweise dem Papst zur Verfügung, und man darf vielleicht mit Ryan vermuten, daß er, vor allem wegen seiner Kenntnis des Präzedenzfalles von 1054, an der Vorbereitung der Byzanzlegation Urbans II. beteiligt worden ist⁶⁴. Schließlich ist noch ein Cassineser Mönch zu nennen, Leo von Montecassino, der als Notar und Schreiber vor allem des Registers Urbans II.⁶⁵ zumindest seit 1089 im Dienst des Papstes tätig war und deshalb als ein über Ereignisse und Dokumente vorzüglich unterrichteter, für uns leider stumm bleibender Zeuge wenigstens erwähnt sei. Vom Verlust des Papstregisters abgesehen, erscheint es bei solcher Mitwirkung und Mitwisserschaft merkwürdig, daß gerade aus Montecassino über Urbans Verhandlungen mit Byzanz gar nichts überliefert ist.

Man wird annehmen können, daß Urban II. in der Zeit von Frühjahr 1088 bis Sommer 1089 mehrmals in Montecassino gewesen ist, auch wenn es an kontinuierlichen sicheren Itinerarbelegen weitgehend fehlt und auf die Chronologie der entsprechenden Angaben in der Chronik von Montecassino kein Verlaß ist⁶⁶. Seine ersten Besuche dort wird er von Terracina aus auf dem Wege nach

⁶⁴ RYAN, *Legatine excommunication*, S. 45 f.; zu Leo Marsicanus vgl. HOFFMANN, *Chronik und Urkunde*, S. 205; DERS., *Chron. Mon. Casin.* (MGH SS 34, Einleitung S. VII ff.).

⁶⁵ Zu Leo von Montecassino (später Kardinaldiakon) vgl. LOHRMANN, *Register Johanns VIII.*, S. 98 f.; HÜLS, *Kardinäle*, S. 243 f. Ob Leo noch unter Urban II. oder erst unter Paschalis II. zum Kardinaldiakon (von S. Vito e Modesto) ernannt wurde, ist ungeklärt, vgl. auch SERVATIUS, *Paschalis II.*, S. 55 f.; als Notar Urbans II. (*domnus Leo domni Urbani pape notarius*) erscheint er wohl zum ersten Mal in einer von HOFFMANN, *Chronik und Urkunde*, edierten Schenkungsurkunde für Montecassino vom Sommer 1089 (nach dem 15. August) (S. 205).

⁶⁶ Die Ordination des Oderisius (1088) zum Abt und Kardinalpriester (It. Pont. 8, 151 Nr. *132) hat man wahrscheinlich lieber in Montecassino selbst als in dem unsicheren, vom Gegenpapst beherrschten Rom vorgenommen. Der von Petrus Diaconus erwähnte (erste) Besuch Urbans in Montecassino (Chron. Mon. Casin. IV, 5, MGH SS 34, 470) ist so sehr mit einer zweckdienlichen Legende (wunderbare Heilung des von Seitenstechen geplagten Papstes durch den heiligen Benedikt zum Erweis für die Präsenz der Reliquien des Heiligen in Montecassino) und mit einer Urkundenfälschung (JL † 5447,

Anagni und Rom (1088) gemacht haben. Daß der Papst damals über Terracina und Montecassino hinaus weiter nach Süden gekommen ist, läßt sich nicht erweisen, und seine Reise nach Sizilien zum Grafen Roger I., für die ich früher (Bd. 1, 116) die Zeit zwischen April und Juli 1088 angenommen hatte, muß, wie unten (S. 164 ff.) noch darzulegen ist, wohl zu Ende 1089 angesetzt werden. Doch zeigen Vorgänge wie etwa die Neubesetzung des Bistums Aversa, daß man seit Frühjahr und Sommer 1088 immerhin mit einer Reihe von geistlichen und weltlichen Herren des mit Normannen und Griechen stärker verbundenen Südens in Verbindung trat: mit den Erzbischöfen von Neapel und Capua, mit dem Normannen Jordan von Capua⁶⁷ und dem Fürsten Gisulf von Salerno, der damals für einige Zeit zugleich auch Dux von Amalfi war. Gerade von Amalfi aus haben auch jetzt traditionelle Beziehungen zu Byzanz weiterbestanden, trotz der Krisenzeit des Übergangs dieses süditalischen Handelszentrums in die normannische Herrschaft. Gisulf, der allerdings vor recht langer Zeit (wohl um 1062) eine politisch-diplomatische Reise nach Konstantinopel unternommen hatte, um dort noch für ein byzantinisch-salisches Kaiserbündnis gegen die Normannen und dabei mehr oder weniger direkt auch für den damaligen Gegenpapst Cadalus (Honorius II.) einzutreten, war inzwischen zum Verbündeten und Mitarbeiter der Reformpäpste (Gregors VII. und Victor III.) geworden; auch der frühere Erzbischof Alfano I. von Salerno († 1085), dem Urban als Kardinal in der letzten Zeit Gregors VII. zu Salerno begegnet sein muß, war um 1062 zusammen

It. Pont. 8, 152 Nr. † 136) verknüpft – auch die Ereignischronologie ist hier durcheinandergeraten –, daß mit dem Bericht nicht viel anzufangen ist. Anscheinend bei einem weiteren Besuch (*iterum ad has partes deveniens*, Chron. IV, 7, MGH SS 34, 471) hat Urban dann Johann von Gaeta zum Kardinaldiakon ernannt (It. Pont. 8, 151 Nr. *133). Weitere Aufenthalte Urbans in Montecassino lassen sich dann nicht mehr belegen, erst zu Anfang Juli 1089, bei Beginn seiner Reise nach Süditalien, findet sich wieder ein entsprechender Hinweis (It. Pont. 9, 462 Nr. *3, vgl. auch KLEWITZ, Studien Wiederherstellung, S. 161).

⁶⁷ Die Weihe des Mönchs und Gregorianers Wimund zum Bischof von Aversa durch Urban II. (It. Pont. 8, 281 Nr. *2 und S. 282 Nr. 6 = JL 5362 an Wimund, ferner It. Pont. 8, 286 Nr. 1 = JL 5357 an den Klerus von Aversa) führte damals wegen Übergehung von Metropolitanrechten zu Verhandlungen und Korrespondenzen mit dem Erzbischof Johann von Neapel (It. Pont. 8, 449 Nr. 81 = JL 5361), dem Erzbischof von Capua (It. Pont. 8, 224 Nr. *42) und dem Fürsten Jordan von Capua (It. Pont. 8, 209 Nr. 38 = JL 5358) sowie zu längeren Beratungen über diese Bistumsbesetzung aufgrund des Einspruchs (durch Abgesandte) des Erzbischofs von Neapel und des Fürsten Gisulf von Salerno und Dux von Amalfi, mit päpstlicher Entscheidung für die Metropolitanrechte von Neapel über Aversa (It. Pont. 8, 449 Nr. *82). Zum Vorgang und zur Beurteilung der damaligen Kirchenpolitik Urbans in Süditalien vgl. TIRELLI, Osservazioni sui rapporti tra sede apostolica, Capua e Napoli, S. 994 ff.; zu Urban II. und Jordan von Capua siehe unten S. 98 ff.

mit einem nicht identifizierten «römischen» Bischof in Konstantinopel, wo er vielleicht im Interesse (wenn nicht im Auftrag?) Alexanders II. gewirkt hatte⁶⁸. An Erzbischof Herveus von Capua (1073-89?) hatte sich früher (wohl im Sommer 1081) Kaiser Alexios I. um Unterstützung gegen die Normannen gewandt⁶⁹.

Solche Streiflichter können lediglich verschiedene Quellen und Möglichkeiten der Information für den Papst aufzeigen, der, gewiß ohne seine Pläne in breiter Öffentlichkeit zu diskutieren, sich wohl frühzeitig über Verhältnisse und Tendenzen bei Normannen und Byzantinern unterrichten ließ, zumal die Dinge hier wie dort seit den späteren 80er Jahren im Wandel begriffen waren. Halten wir jedoch zunächst noch weiter Ausschau nach Persönlichkeiten, die zu Pontifikatsbeginn (und auch späterhin noch) auf Urbans Byzanzpolitik eingewirkt haben können und deren noch überlieferte Äußerungen helfen könnten, die Einstellung und Politik Urbans gegenüber Byzanz zu präzisieren.

Unter den ersten Privilegienempfängern erscheint Bischof Petrus von Anagni, in dessen Bischofsstadt sich Urban II. im August 1088 aufgehalten hat. Das dort ausgestellte Bistumsprivileg vom 23. August für Petrus⁷⁰ ist nicht nur interessant als erster urkundlicher Itinerarbeleg seit Terracina (anscheinend auf dem Weg von Montecassino nach Rom) und als erster Nachweis für die Tätigkeit des neuen päpstlichen Kanzlers Johann von Gaeta; diese Urkunde zeigt auch die erste Anwendung der neuen, für Urban II. fortan charakteristischen Petersarenga *Potestatem ligandi*, die, hier stilistisch schon fast fertig ausformuliert, sich im Laufe des Jahres 1089 in zahlreichen Papsturkunden zur festen Kanzleiform

⁶⁸ Zur Byzanzreise des Fürsten Gisulf und des Erzbischofs Alfano I. von Salerno vgl. STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 324-331; SCHWARZ, *Amalfi im frühen MA*, S. 53-56; AVALLONE, *Alfano Salernitanus*, S. 107, mit Skizzierung der hohen Gelehrsamkeit (auch *in graecis*) des ehemaligen Cassineser Mönchs und Erzbischofs Alfano I. (S. 107-133); vgl. auch MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des MA* 2, 618-637. – Auch Gisulf II. von Salerno und Urban II. kannten sich von früher; 1087 hatten sie gemeinsam zur Wahlversammlung nach Capua aufgerufen, bei der Gisulf die Wahl des Abts Desiderius von Montecassino zum Papst (Victor III.) betrieben hatte. Nachdem Gisulf um 1076/77 Salerno an die Normannen verloren hatte, konnte er sich um 1089 noch kurzfristig als Dux von Amalfi behaupten, wurde aber schon 1089 auch hier von den Normannen vertrieben; vgl. SCHWARZ, *Amalfi*, S. 64. Zu den Beziehungen zwischen Amalfi und Byzanz vgl. SCHWARZ, MICHEL, BALARD (wie Anm. 20).

⁶⁹ DÖLGER, *Reg. Nr. 1067 zu ca. Juni 1081*; Anna Komnena, *Alexias* III, 1, LEIB 1, 132 f. Daß Erzbischof Herveus noch über 1089 hinaus im Amt war, vermutet GIRGENSOHN, *Miscell. It. Pont.*, S. 149 f.; vgl. *It. Pont.* 10, 7 Nr. *10 (Teilnahme am Konzil zu Melfi 1089).

⁷⁰ JL 5365 = *It. Pont.* 2, 137 Nr. 7 (PFLUGK-HARTTUNG, *Acta* 2, 141 Nr. 175); vgl. TOUBERT, *Structures du Latium* 2, 800.

mel entwickelt. In dieser Anfangszeit des Pontifikats, als Urban sich nicht nur der westlichen lateinischen Christenheit, sondern auch den Griechen als der einzige rechtmäßige Papst und Petrusnachfolger vorstellte, wurde sogleich und demonstrativ die Amtsauffassung des Reformpapsttums als universalen Petruspapsttums mit dieser besonders feierlichen, eindrucksvollen und einprägsamen Petersarenga, die sicher bewußt für weite öffentliche Verbreitung formuliert war, in eine feste Form gegossen. Es kann für Urbans Einstellung zu den Griechen und für den Geist, in dem er seine Verhandlungen mit Byzanz führte, nicht ganz ohne Bedeutung gewesen sein, wenn in der gerade jetzt so eindringlich und grundsätzlich skizzierten Selbstdarstellung des römischen Papsttums und Papstamtes zwei sozusagen «klassische» Schriftstellen zitiert und interpretiert werden: Matth. 16,19 als Beweis für die Übertragung der allgemeinen Binde- und Lösegewalt an Petrus und den Petrus-Papst und Luc. 22,32 als Grundlegung des petrinenischen Lehrprimats der *alienae fidei confirmatio*. Und die als Schlußfolgerung angeschlossene allgemeine Definition der Amtsaufgaben des Papstes: *prava corrigere, recta firmare, et in universa ecclesia . . . solvenda solvere, liganda ligare, et . . . disponenda disponere*, ist wohl auch nicht ohne jeden inneren Zusammenhang mit dem Auftrag zu sehen, den Urbans Legaten ein Jahr später in Konstantinopel zu erledigen hatten.

Aber Petrus von Anagni (1062-1105), der aus Salerno (vielleicht aus Salerner Adel) stammte, dort Mönch und erfolgreicher, vermutlich auch des Griechischen kundiger Schüler des gelehrten und durch besondere medizinische Interessen bekannten Alfano von Salerno war, scheint noch in anderer Hinsicht hier erwähnenswert. In seiner freilich erst spät und aus Materialien von unterschiedlichem Wert zusammengestellten Vita, die aber zumindest in einzelnen Teilen auf eine von Bruno von Segni zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßte Biographie zurückgeht, wird eine Legation erwähnt, die Petrus von Anagni im Auftrag Alexanders II. (*tamquam apocrisiarius apostolicus*) nach Konstantinopel zu Kaiser Michael VII. unternommen habe: *pro concordia fidei et agendis Ecclesiae negotiis*⁷¹; auch soll Kaiser Michael VII., den Petrus von einer schweren Krankheit

⁷¹ Vita b. Petri episc. Anagnini, AA SS Aug. 1, 236 f.; vgl. auch MIGNE PL 165, 1138. Die älteste Textüberlieferung liegt in einer Handschrift des 14. Jh. (aus Anagni) vor. Zur Überlieferung und historischen Zuverlässigkeit dieser Vita und ihrem Zusammenhang mit der verlorenen, von Bruno von Segni zur Vorbereitung der Kanonisation des Bischofs Petrus durch Papst Paschalis II. 1109 (JL 6239 = It. Pont. 2, 137 Nr. 8) verfaßten Lebensbeschreibung vgl. W. HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 54; GRÉGOIRE, Bruno de Segni, S. 112-117. Die Argumente von GIGALSKI, Bruno, Bischof von Segni, S. 133 ff., der im heute vorhandenen Text der Vita einen historisch brauchbaren, auf Bruno zurückgehenden Kern annahm, sind in überlieferungsgeschichtlichen Einzelheiten zu korrigieren, bleiben aber sachlich noch immer erwägenswert. Vgl. auch SCHMIDT, Alexander II., S. 161 ff.; TOUBERT, Structures du Latium 2, 808 ff., der in der Vita, unbeschadet histo-

geheilt habe, durch großzügige Spenden zum Neubau der Kathedrale von Anagni beigetragen haben. Diese Byzanzlegation des Bischofs von Anagni, von der sonst kein anderes «besseres» Quellenzeugnis bekannt ist, wird zumeist als eine durch das Zeugnis Brunos von Segni verbürgte Tatsache akzeptiert; nur W. Holtzmann hat die Nachricht als unglaubwürdig und keinesfalls von Bruno stammend verworfen, während R. Grégoire an ihrer Überlieferung durch Bruno festhält, darin jedoch keinen sicheren historischen Beweis für jene Legation sieht, sondern annimmt, daß sich hier nur noch eine durch Unkenntnis, Verwechslungen und hagiographischen Eifer verwischte Spur von den päpstlich-byzantinischen Beziehungen des 11. Jahrhunderts erhalten habe. Eine erneute Überprüfung der Quellen durch P. Toubert und T. Schmidt läßt die Überlieferung in besserem Licht erscheinen und manche Lebensdaten, auch die Byzanzlegation des Bischofs, im zeit- und personengeschichtlichen Zusammenhang deutlicher hervortreten⁷².

Trotz der Bedenken gegenüber einer legendenreichen, aber gerade an diesem Punkt ziemlich präzisen Überlieferung besteht kein zwingender Grund, diese Legation aus den Annalen des römisch-byzantinischen Gesandtschaftsverkehrs jener Zeit zu streichen. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß Alexander II. zu Beginn der Regierung Michaels VII. (1071-1078), etwa im Jahre 1072, einen erneuten Versuch der Verständigung mit Byzanz unternommen hat, der freilich wiederum ohne greifbares Ergebnis geblieben ist, der aber den bald darauf folgenden Gesandtschaftsaustausch zwischen Kaiser Michael und Papst Gregor VII. von 1073⁷³ vorbereitet hat. Der Bischof von Anagni, ein treuer Anhänger des Reformpapsttums, konnte als Legat Alexanders II. in Konstantinopel gute Dienste geleistet haben, und wenn dies zutrifft, stand er jetzt mit wertvollen Kenntnissen

rischer Glaubwürdigkeit, vor allem ein reformerisch geprägtes Typenbild des guten Bischofs sieht.

⁷² HOLTZMANN und GRÉGOIRE (wie Anm. 71). Dagegen wird diese Byzanzlegation ohne weitere Bedenken als historisches Ereignis angenommen von: JOERGER, *Byzantinisch-deutsche Beziehungen*, S. 75; CASPAR, *Register Gregors VII.*, zu Reg. II, 49, S. 189; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 84 f.; JUGIE, *Schisme*, S. 240; RUNCIMAN, *Schism*, S. 57 f.; CHARANIS, *The byzantine empire*, S. 212; STIERNON, *Riv. Stor. Chiesa Ital.* 21 (1967) S. 239; SCHMIDT, *Alexander II.*, S. 166 f.; TOUBERT, *Structures du Latium* 2, 822. – Immer wieder zeigen sich zwischen Personen und Kirchen, wie etwa Salerno, Amalfi, Anagni, Montecassino, Verbindungen, die für Urbans II. Kirchenregierung und Politik, insbesondere für seine Beziehungen zum byzantinischen Osten von Interesse und Bedeutung gewesen sein müssen.

⁷³ Gregor VII. Reg. I, 18 vom 9. Juli 1073 (CASPAR 1, 29 f.; DÖLGER, Reg. Nr. 988, zu Ende 1072 – Anfang 1073, vor Juli 9); CHARANIS, *Byzantium, the west and the origin of the first crusade*, S. 20 ff. Die von Gregor VII. empfangene byzantinische Gesandtschaft könnte die Antwort auf die Legation gewesen sein, mit der Alexander II. den Bischof Petrus von Anagni beauftragt hatte.

über wichtige Präzedenzfälle zur Verfügung. Daher mag die Hypothese annehmbar sein, daß Petrus von Anagni seit 1088 zu den möglichen Ratgebern Urbans II. in Fragen der Byzanzpolitik zu zählen ist.

Mit Bruno von Segni begegnen wir einem Mann, der von Anfang an, seit seiner Beteiligung an der Papstwahl von Terracina, zum Kreis der engeren Mitarbeiter des Papstes gehört hat und der nachweislich an zahlreichen Amtshandlungen Urbans als Mitwirkender oder Ratgeber beteiligt gewesen ist. Gerade auch in der Zeit, in der die päpstlichen Verhandlungen mit Byzanz in Gang kamen, ist der Bischof von Segni als Kardinal bzw. in kardinalgleicher Funktion in der Umgebung Urbans II. zu sehen, und es ist durchaus möglich, daß er den Papst auch nach Anagni begleitet hat⁷⁴. Bruno, unter Gregor VII. zum Bischof von Segni erhoben und zeit seines Lebens entschiedener «Gregorianer», gilt als einer der bedeutenden Exegeten seiner Zeit⁷⁵. In den Kreis um Urban II. fügt er sich als Theologe ein, in dessen Schriften sich auch manche Übereinstimmungen mit Auffassungen und Lehren des Papstes finden. Dabei erscheint er freilich nicht als Vertreter der fortschrittlichen Theologie im Sinne der gelehrten scholastischen Theologen an der Kurie, obwohl er aus dem wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang mit der von ihm sonst deutlich abgelehnten zeitgenössischen Dialektik und Philosophie nicht ganz ausgeschlossen werden kann; vielmehr ist Bruno, wie H. de Lubac und R. Grégoire ihn charakterisiert haben, Repräsentant einer eher traditionalistisch konservativen und vor allem monastisch geprägten Theologie, die nach der Methode der Bibelexegese vorwiegend allegorisierender Tendenz arbeitete.

Für einen möglichen Einfluß dieses Theologen auf Urbans Byzanzpolitik könnte die Tatsache sprechen, daß der Bischof von Segni in seinen Schriften auch

⁷⁴ Abgesehen von seiner Anwesenheit in Terracina als Wähler Urbans II. (siehe Bd. 1, 92; JL 5348-5349), findet man Bruno von Segni damals zunächst in Rom (8. Juli 1089) als Unterzeichner von JL 5403 (It. Pont. 2, 104 Nr. 2), dann in Melfi als einen der vom Papst beauftragten Richter in einem Besitzstreit zwischen Bischof Maraldus von Paestum und Abt Petrus von La Cava; vgl. Urbans Judikat vom 27. Sept. 1089, ed. GIRGENSOHN, *Miscellanea It. Pont.*, S. 190 Nr. 2, mit dem Nachweis (S. 148 ff.), daß die bisher bekannte Urkunde (JL 5411 = It. Pont. 8, 318 Nr. 6) eine Fälschung ist. Ein Besuch Brunos in dem nahe bei Segni gelegenen Anagni würde auch erklären, wie jene Nachricht von der Byzanzlegation des Bischofs Petrus, vielleicht von diesem selbst, über Bruno in die hagiographische Überlieferung gekommen ist, vgl. Anm. 71.

⁷⁵ Vgl. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* 2, 1, S. 215-219; eine Gesamtdarstellung mit Würdigung des Theologen Bruno gibt GRÉGOIRE, Bruno de Segni; vgl. dazu STIERNON, *Riv. Stor. Chiesa Ital.* 21 (1967), 236-240; noch immer nützlich ist das Buch von GIGALSKI, Bruno, Bischof von Segni. Zu Stellung und Tätigkeit Brunos als Kardinal: KLEWITZ, Entstehung, S. 37 ff.; GANZER, Auswärtiges Kardinalat, S. 57-62; HÜLS, Kardinäle, S. 129 f.; NAVARRA, San Bruno Astense (biographische Data, S. 11 ff.).

Fragen behandelt hat, die für das Verhältnis der lateinischen und griechischen Kirche und Theologie von Bedeutung waren: die dogmatische Frage der Trinitätslehre und die liturgische Frage des Azymengebrauchs in der Eucharistiefeier. In seiner allerdings nicht systematisch, sondern in verschiedenen Schriften und Zusammenhängen dargelegten Trinitätslehre hat Bruno bei Erörterung der Herkunft des Heiligen Geistes jedoch auffallender Weise keine Stellung zu der griechisch-lateinischen Kontroverse über das Filioque genommen⁷⁶. Darin zeigt sich vielleicht nicht nur ein rein äußerlicher, sondern wohl auch ein mentaler und methodischer Unterschied zu Anselm von Canterbury, der, von seiner eigenen bedeutenden Trinitätslehre abgesehen, in der Diskussion gerade dieses Problems mit den Griechen auf dem Konzil zu Bari (1098) besonders hervorgetreten ist und im Anschluß daran seine Schrift *De processione Spiritus Sancti* verfaßt hat.

Auch Urban II. selbst, der – zumal an Anselm gemessen – ähnlich wie Bruno wohl kein überragender Theologe gewesen ist, hat bis dahin die Erörterung gerade dieses Themas mit den Griechen ganz offensichtlich vermieden. Das mag zunächst den kirchenpolitisch-diplomatischen Grund gehabt haben, die Verhandlungen mit Byzanz nicht von vornherein allzusehr mit Kontroversthemata zu belasten, während um 1098, auch aufgrund der Entwicklung des Verhältnisses von Kreuzfahrern und Byzantinern wie der kirchlichen Situation in Süditalien-Sizilien, diese Diskussion sich wohl nicht mehr weiter aufschieben ließ; es scheint aber auch, daß man sich überhaupt erst damals (um 1098) unter der unmittelbaren Einflußnahme und Hilfeleistung Anselms an der Kurie Urbans mit dem Problem des Filioque in theologischer Erörterung näher befaßt hat.

Die Azymenfrage hingegen ist schon gleich bei Eröffnung der päpstlichen Verhandlungen mit Byzanz aufgekommen – nicht in einer Sachdiskussion mit den Griechen, sondern wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Problem der Situation der Lateiner in Byzanz und der Respektierung ihres lateinischen Ritus. Der von Urban dabei vertretene römische Standpunkt wird auch aus der spärlichen Quellenüberlieferung wenigstens noch im Grundsätzlichen erkennbar; und gerade darin stimmte der Papst allem Anschein nach mit der Auffassung überein, die auch sein Freund Bruno von Segni vertreten, allerdings erst viel später in seinem *Tractatus* oder *Argumentum de sacrificio azymo* schriftlich fixiert hat. Es mag sich dabei um eine ohnehin gemeinsame Meinung handeln, die beide schon aufgrund älterer Traditionen hatten und in der sich beide gegenseitig nur bestärkten.

Nach der heute etablierten Werkchronologie und den bisher ermittelten inhaltlichen Abhängigkeitsverhältnissen der Schriften dieser Zeit zur Azymenfrage⁷⁷

⁷⁶ Vgl. GRÉGOIRE, Bruno de Segni, S. 244 ff. und S. 252 f.

⁷⁷ Die quellenkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Befunde sind hier nicht im einzelnen zu erörtern. Grundlegend hierfür waren die Arbeiten von MICHEL, besonders

hat Bruno seinen Traktat in der Form eines Briefes an lateinische Mönche in Konstantinopel wahrscheinlich erst während seiner Abtszeit in Montecassino (1107-1111), vielleicht auch schon früher, um 1102, abgefaßt, allerdings nicht als eigenständiges Werk, sondern als eine nur wenig veränderte, gelegentlich etwas verbesserte, im ganzen fast wörtliche Neuauflage des Brieftraktats des Laycus von Amalfi aus den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts. Ob auch Urban II. diese Schrift des Amalfitaners gekannt hat, muß als unerweisbar dahingestellt bleiben.

Die Einzelargumentation, mit der versucht wird, den römischen Azymenbrauch als den besseren, würdigeren und der biblischen wie kirchlichen Tradition gemäßerem zu erweisen, kann hier unberücksichtigt bleiben – zumal mangels entsprechender päpstlicher Texte ein Vergleich mit Urbans Stellungnahme im einzelnen ohnehin unmöglich ist. Entscheidend ist die bei Laycus-Bruno gleichlautend dargelegte Ausgangsposition, die das Meßopfer nach griechischem Ritus *ex fermentato pane* anerkennt, wie es «die frömmsten, heiligmäßigsten und weisesten Väter und Theologen der Griechen» feierten. Gerade solche Männer hätten ihrerseits aber auch den lateinischen Ritus geachtet und seien stets in der Gemeinschaft der katholischen römischen Kirche verblieben: *semper in communione sancte catholice Romane ecclesie perstiterunt*. Der Leib Christi im Abendmahl lasse sich (durch die verschiedene Art des Brotes) nicht teilen, so daß er etwa ein anderer in Rom, ein anderer in Konstantinopel wäre. Solches könnten nur Schismatiker und Häretiker behaupten. Damit kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß in der griechischen wie der römischen Eucharistiefeier derselbe Christus zugegen sei. In Wirklichkeit, so heißt es dann weiter, gebe es hier nur unterschiedliche liturgische Kirchengewohnheiten, die jedoch in der unverbrüchlichen Einheit des Glaubens aufgehoben seien. Die Griechen sollten daher von dem ganzen Streit und vor allem von der Herabsetzung des lateinischen Brauches ablassen⁷⁸.

seine Studie *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit* (1939) mit der Edition des Brieftraktats über die Azymen von einem amalfitanischen Kleriker namens Laycus (S. 35-47) aus der Zeit um 1070 und der Darlegung des Zusammenhangs dieser Schrift mit dem *Argumentum* oder *Tractatus de sacrificio azymo* Brunos von Segni (MIGNE PL 165, 1085-1090) und einem Azymentraktat des Patriarchen Symeon II. von Jerusalem als Erwiderung auf die Schrift des Laycus; vgl. dazu Anm. 78. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, S. 611; GRÉGOIRE, *Bruno de Segni*, S. 102 ff.; dazu STIERNON, *Riv. Stor. Chiesa Ital.* 21 (1967) S. 238, mit der Annahme, Brunos Traktat sei wohl früher (um 1102) verfaßt.

⁷⁸ *Epistola Layci* (MICHEL, *Amalfi und Jerusalem*, S. 36-37); Bruno von Segni, *De sacrificio azymo* (MIGNE PL 165, 1085). Bei aller Polemik, die sich jedoch in maßvollen Grenzen hält, bleibt das diskutierte Problem auf sekundäre liturgische Unterschiede reduziert, die die Glaubenseinheit nicht berühren und somit kein Schisma hervorrufen: *Nos vero veraciter tenemus, immo firmiter credimus, quia quamvis sint diversi mores*

Hinzuzufügen wäre noch die besondere Hervorhebung der Autorität der römischen Kirche als *caput et fundamentum omnium ecclesiarum* und die nachdrückliche Berufung auf den päpstlichen Primat mit den begründenden Zitaten aus Matth. 16,18-19 und Luc. 22,32. Für Bruno-Laycus ist dies ein entscheidendes Argument für die Richtigkeit und Überlegenheit der römischen lateinischen Liturgie gegenüber der griechischen⁷⁹.

A. Michel sah in der hier skizzierten Haltung des Laycus – und man kann ergänzend auch Bruno von Segni einbeziehen – den «erhabenen Geist Gregors des Großen» wirksam, für den die Verschiedenartigkeit regionaler kirchlicher Gewohnheiten durchaus mit der Einheit des Glaubens vereinbar war⁸⁰. Andere päpstliche Stellungnahmen in dem gleichen Sinne der Toleranz gegenüber unterschiedlichem Kirchenbrauchtum innerhalb der gesamtkirchlichen Glaubenseinheit erscheinen für unseren Fragezusammenhang umso interessanter, als sie nach Byzanz gerichtet waren, wie etwa eine Äußerung Nicolaus' I. in seinem Schreiben

ecclesiarum, tamen una est fides quam (quoniam) indissolubiliter unitur capiti suo, id est Christo; et ipse unus idemque permanet in suo corpore... (Bruno, MIGNE PL 165, 1085 und im wesentlichen gleichlautend Laycus, MICHEL S. 36 f.). – Symeon von Jerusalem ging in seinem an «die Lateiner» gerichteten Erwiderungstraktat *Περὶ τῶν ἁγίων* auf die Argumentation des Laycus-Bruno ein und vertrat im wesentlichen denselben Standpunkt (cap. 3-4, LEIB, Deux inédits byzantins, S. 218): von jeher hätten Lateiner und Griechen im Glauben und in den Dogmen übereingestimmt, und früher hätten die Lateiner selbst auch gesäuertes Brot in der Liturgie verwendet; gegenüber dem alten, von den Griechen beibehaltenen orthodoxen Ritus sei der erst historisch entstandene lateinische Azymengebrauch verfehlt und beschwöre die Gefahr eines Schismas (cap. 8, LEIB S. 221) herauf. Die Lateiner sollten ihren Widerstand aufgeben (cap. 35, LEIB S. 239).

⁷⁹ Bruno, De sacrificio azymo (MIGNE PL 165, 1087 f. und 1090); Laycus, Epistola (MICHEL, a. a. O., S. 42 f. und 46 f.).

⁸⁰ MICHEL, Amalfi im griechischen Kirchenstreit, S. 40 und DERS., Amalfi und Jerusalem, S. 36, mit Berufung auf Gregors I. Reg. I, 41 (MGH Epp. 1, 57), wo der Papst im Bezug auf den westgotischen Taufritus erklärt: *De trina vero mersione baptismatis, nil responderi verius potest quam ipsi sensistis, quia in una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa*. Zur kanonistischen Überlieferung vgl. Gratian, c. 80 D. 4 de consecr.; der Text findet sich auch in der Urban II. selbst bekannten Sammlung des Pseudo-Isidor: Decreta Gregorii papae (HINSCHIUS, S. 733). Vgl. auch Gregor I., Reg. I, 75 (MGH Epp. 1, 95) an die Bischöfe Numidiens: *Et nos quidem iuxta seriem relationis vestrae consuetudinem, quae tamen contra fidem catholicam nihil usurpari dinoscitur, immotam permanere concedimus, sive de primatibus constituendis, ceterisque capitulis*. Vgl. CASPAR, Geschichte des Papsttums 2, 442; zur kanonistischen Überlieferung vgl. Gratian, c. 8 D. 12. – Die Möglichkeit gelegentlicher Benutzung des Registers Gregors I. durch Urban II. scheint die Papsturkunde für St. Bartholomaeus von Lipari (JL 5448 = It. Pont. 10, 359 Nr. 1 von 1091) anzudeuten: *in S. Gregorianae paginae registris agnoscamus*.

an Photius von 862 oder eine Erklärung Leos IX. in seinem umfangreichen Lehrschreiben an Michael Kerullarios von 1053. In der späteren kanonistischen Überlieferung sind diese Texte, anscheinend seit Ivo von Chartres, zu einem Lehrsatz zusammengefaßt worden, demgemäß verschiedene regionalkirchliche consuetudines dem Heil der Gläubigen nicht schaden und daher auch nicht weiter zu bekämpfen sind, wenn ihnen keine kanonische auctoritas entgegensteht und solange sie im Interesse der Glaubenseinheit und Kirchengemeinschaft beibehalten werden können⁸¹.

Es gab im übrigen eine für Urban II. wohl noch näher liegende Inspirationsquelle: Gregor VII. hat in der Azymenfrage einen ganz ähnlichen Standpunkt eingenommen. In einem Schreiben vom Jahre 1080 an den armenischen Erzbischof Gregor nahm er unter anderem Stellung zur ablehnenden Haltung der Byzantiner gegenüber dem Azymengebrauch in der armenischen und der römischen Kirche. Er beklagte und verurteilte es dabei (ähnlich wie Laycus-Bruno) als besonders schweres Unrecht, dessen sich die Griechen vor allem der römischen Kirche und dem heiligen Petrus gegenüber schuldig machten, indem sie deren Liturgie verhöhnten und gar als Häresie bekämpften; dem »vermessenen Geschwätz« (*temeraria garrullitas*) der Griechen stellte er Petrus als den Garanten der Orthodoxie (nach Luc. 22,32) entgegen. Gregor VII. verteidigte zwar entschieden den römischen Azymengebrauch, wollte aber den griechischen Gebrauch gesäuerten Brotes weder tadeln noch verwerfen⁸². Dieses Schreiben wurde im

⁸¹ Nicolaus I. (JE 2691): *De consuetudinibus... scribentes, per diversas ecclesias diversas esse consuetudines, si illis canonica non obsistit auctoritas, pro qua eis obviare debeamus, nil judicamus vel eis resistimus* (MGH Epp. 4 Nr. 86, S. 451, 1 ff.); Leo IX (JL 4302): *Scit namque (sancta Romana ecclesia), quia nil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides per dilectionem operans bona, quae potest, uni Deo commendat omnes* (WILL, Acta, S. 81, 15 ff.). Ivo von Chartres zitiert in Decr. IV, 223 und V, 44 zunächst nur Leo IX., in Panormia II, 155 jedoch einen aus Leo IX. und Nicolaus I. kombinierten Text: *Scit sancta Romana Ecclesia quia nihil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines – si illis canonica non obstat auctoritas, quando una fides per dilectionem operans uni Deo omnes commendat* (MIGNE PL 161, 1119); Gratian c. 3 D. 12. Vgl. PROSDOCIMI, Gerarchia di norme, S. 810 f.

⁸² Gregor VII., Reg. VIII, 1 vom 6. Juni 1080 (CASPAR 2, 513): Der Erzbischof möge sich nicht beirren lassen, wenn er von den Griechen wegen des Azymenopfers der armenischen Kirche *quasi de heresi* getadelt werde; griffen die Griechen doch in gleicher Sache und mit noch größerem Unrecht sogar die römische Kirche an, deren Haupt niemals häretisch sein könne (Luc. 22, 32). Was die Griechen, *suum fermentatum commendantes*, angehe, erklärt der Papst: *Nos vero azimum nostrum inexpugnabili secundum Deum ratione defendentes ipsorum fermentatum nec vituperamus nec reprobamus sequentes apostolum dicentem mundis esse omnia munda* (Tit. 1, 15). Das Pauluszitat war zwar nicht ganz im Sinne etwa von Laycus-Bruno von Segni oder auch Anselm

Anschluß an eine Unterredung des Papstes mit dem Abgesandten des armenischen Erzbischofs Anfang Juni 1080 abgefaßt, und es ist durchaus möglich, daß Odo-Urban als neu ernannter Kardinalbischof von Ostia und enger Mitarbeiter Gregors VII. (siehe oben Bd. 1, S. 52 ff.) auch bei jener Audienz des Armeniers und der Beratung über den Inhalt der päpstlichen Antwort (Reg. VIII,1) zugegen gewesen ist. Von dieser Möglichkeit abgesehen, konnte Urban dem Register seines Vorgängers, das er öfters konsultiert hat, entsprechende Informationen entnehmen.

Daß der Papst auch von griechischen Stellungnahmen zur Sache Kenntnis gehabt hat, ist, wie schon gesagt, nicht festzustellen⁸³; den byzantinischen Standpunkt wird er wahrscheinlich nur mittelbar aus lateinischen Schriften und Dokumenten und durch Vermittlung lateinischer Gewährsmänner gekannt haben. Unter dem für alle diese Betrachtungen stets geltenden Vorbehalt, daß die Ungunst der Quellenüberlieferung die Perspektiven nicht verfälscht, sei der Eindruck festgehalten, daß für Urban II. hier vor allem die kirchliche Praxis wesentlich war und daß er sein Vertrauen besonders in eine praktisch wirksame christliche Gemeinschaft setzte, in der trotz theoretischen Theologenstreits die beiden Riten, der griechische wie der lateinische, als sakramental gültig gleichwertig nebeneinander bestanden.

Urbans Haltung scheint sich in eine lateinische Tradition einzufügen, die später Anselm von Canterbury in seiner *Epistola de sacrificio azimi et fermentati* mit

von Canterbury, obwohl es sonst gewisse Parallelen zwischen Gregor VII. und Laycus-Bruno gibt, auf die schon MICHEL aufmerksam gemacht hat (Amalfi und Jerusalem, S. 17 und 35); vgl. auch S. Anselmi Opera 2, 223 f.

⁸³ Vielleicht konnte er von der Korrespondenz zwischen dem Patriarchen Petrus III. von Antiochia, dem Patriarchen Dominicus von Grado und Papst Leo IX. (aus den frühen 50er Jahren) etwas gewußt haben; Dominicus von Grado hatte dabei einen ähnlichen Standpunkt vertreten, wie ihn später Gregor VII. einnahm: Festhalten am lateinischen Azymenbrauch bei voller Anerkennung des griechischen Ritus. Zu dieser Korrespondenz, die von Versöhnlichkeit und Toleranz bestimmt war, zugleich aber die Verschiedenheit der ekklesiologischen Grundanschauungen deutlich hervortreten ließ, vgl. MICHEL, Friedensbotschaft, S. 163-188, der auch auf die ziemlich große handschriftliche Verbreitung aufmerksam gemacht hat (S. 170 f.). Die neueren griechischen Schriften kamen chronologisch zu spät, um Urbans Verhandlungen mit Byzanz zu Pontifikatsbeginn beeinflussen zu können; auch waren sie, mit Ausnahme des Schreibens des Kiewer Metropoliten Johann an Wibert-Clemens III. und des unmittelbar die Lateiner ansprechenden Azymentraktats Symeons II. von Jerusalem, nicht für den Westen bestimmt, sondern an byzantinische Empfänger gerichtet – so die Schriften Theophylakts von Achrida oder Johanns V. von Antiochia. Einen weiteren unter Theophylakts Namen überlieferten Lateinertraktat hat GAUTIER, *Un second traité contre les latins attribué à Théophylacte de Bulgarie*, als eine wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 13. Jh. entstandene Streitschrift identifiziert und ediert.

scholastischer philosophisch-theologischer Argumentation neu präzisiert hat⁸⁴. Anselm hat diese Schrift vermutlich um 1106 in ihre endgültige Fassung gebracht, etwa in derselben Zeit, in der Bruno von Segni seine Neuauflage des Laycus-Traktats herausgebracht hat; doch besteht außer gewissen Gemeinsamkeiten in der allgemeinen und grundsätzlichen Einstellung kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden Schriften, von denen die Abhandlung Anselms nach Methode und Inhalt zweifellos die überlegene und viel bedeutendere ist. Anselm von Canterbury, als Erzbischof und Kirchenpolitiker ein unerschrockener, kompromißloser Verteidiger des Papsttums, seiner Reformgesetze und Kirchenregierung, verzichtet hier als scholastischer Theologe bei einer Erörterung von Fragen der Liturgie und Sakramentenlehre ganz auf das Argumentieren mit der Autorität der römischen Kirche und des Petrus-Papsttums. Im Unterschied etwa zu Laycus und Bruno von Segni läßt er dieses Argument zurücktreten gegenüber der philosophisch-theologischen und exegetischen Beweisführung der *ratio*. Mit ihrer Hilfe versucht er einerseits die theologische Indifferenz der umstrittenen liturgischen Gewohnheiten der *fermentarii* und der *azimitae* nachzuweisen, andererseits die seiner Meinung nach auch exegetisch besser begründbare Berechtigung und den spirituell höheren Wert der lateinischen Azymenliturgie darzulegen. Anselm läßt beide Riten gelten und verlangt von den Griechen nicht den Verzicht auf ihren Gebrauch des *panis fermentatus*, sondern nur die Achtung und Anerkennung des lateinischen Azymengebrauchs. Das soll hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden⁸⁵. Anselms theologische Einwirkung auf Urban II. setzte freilich erst in

⁸⁴ SCHMITT, S. Anselmi Opera 1, Prolegomena S. 61* ff. und S. 90* ff.; 2, 221-232 (Edition) [verfaßt erst um 1106-1107].

⁸⁵ Nur einige Sätze seien zur Skizzierung nicht nur der Meinung Anselms, sondern auch der wohl zur Zeit Urbans vorherrschenden lateinischen Position hier zitiert. Gleich eingangs trifft Anselm die Feststellung: *De sacrificio vero in quo idem Graeci nobiscum non sentiunt, multis rationabilibus catholicis videtur quia quod agunt non est contra fidem christianam* (Opera 2, 223); andererseits soll aber auch gelten: *Nullatenus nos Graeci reprehensibiles valent ostendere; sed aut soli nos bene agimus, illi non bene, aut nos melius et diligentius, si illi bene* (S. 228). Die Unterschiede in den Riten berühren nicht das Wesen des Sakraments der Eucharistie: *Non enim differunt azimus et fermentatus substantialiter*, und das Brot der (griechischen wie lateinischen) Eucharistie gibt ewiges Leben, weil es der Leib des Herrn ist, *non quia fermentatus est vel azimus* (S. 224). Doch bewertet Anselm die lateinische Liturgie höher als die griechische: *Apertissimum tamen est quia melius sacrificatur de azimo quam de fermentato, cum quia valde aptius et purius et diligentius fit, tum quia dominus hoc fecit* (S. 225). Die abschließenden Sätze Anselms: *Aut ergo tanta ratione partem suam fermentarii defendant quanta suam roborant azimitae; aut reiciant suum fermentum et fiant azimitae; aut si nec illud valent nec istud volunt, saltem non reprehendant azimitas* (S. 231) entsprechen offensichtlich der Auffassung Gregors VII.; sie treffen wahrscheinlich genau die Verhandlungsposition Urbans II. von 1089 und sie lesen sich (nachträglich) fast wie ein «Schema» für

den letzten Pontifikatsjahren ein; man kann aber mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß der Papst, der zumal in der Zeit des Konzils von Bari (1098) wohl nicht nur das dogmatische Problem des Filioque, sondern auch diese liturgische Streitfrage mit Anselm erörtert hat, der Argumentation und dem Inhalt dieser Schrift Anselms voll und ganz zustimmte – ja, daß er schon zu Pontifikatsbeginn im wesentlichen dieser Meinung war und in diesem Sinne damals (1089) seine Verhandlungen mit Byzanz geführt hat.

Daß über liturgische und dogmatische Einzelprobleme hinaus auch Fragen der kanonischen Rechtsordnung, der Kirchenverfassung und der Stellung des Papstes in der Kirche für eine Verständigung mit Byzanz ihre besondere Bedeutung hatten, muß Urban von Anfang an gewußt haben. Dieser Zusammenhang wurde sofort sichtbar, wenn man, wie es manche lateinische Autoren für richtig hielten, einzelne Kontroversfragen mit der Autorität des primatialen Petrus-Papsttums entscheiden wollte – ein Versuch, den Urban II. den Byzantinern gegenüber allem Anschein nach nicht unternommen hat; dieser Zusammenhang trat auch bald nach Pontifikatsbeginn in der päpstlichen Kirchenpolitik gegenüber dem griechischen Episkopat Süditaliens zutage, bei der es Urban wesentlich und in entscheidendem Maße auf die Obedienz, die Anerkennung des rechtmäßigen Papstes durch die griechischen Bischöfe ankam. Überhaupt waren im Ganzen der reformerischen Ekklesiologie jener Zeit Theologie und Kanonistik nicht zu trennen. Kirchenverfassung erschien als die zugleich juristische und spirituelle Organisation der ecclesia, in der kanonische Rechtsstrukturen und spirituelle Zusammenhänge ineinander übergingen, rechtliche Funktionen und charismatische Wirkungen sich gegenseitig durchdrangen und ergänzten; und charakteristisch für diese Ekklesiologie war die Überzeugung, daß die kanonischen Strukturen und die spirituellen Zusammenhänge auf die sedes apostolica, auf das Papsttum hin, konvergierten.

Es ist anzunehmen, daß der Papst bei dem Versuch, das Verhältnis Roms zu Byzanz und zur griechischen Kirche neu zu ordnen, auch Kanonisten zu Rate gezogen oder in kanonistischen Werken Aufschluß gesucht hat; und es ist wohl auch zu vermuten, daß sich von daher gewisse praktische Konsequenzen für seine Byzanzpolitik ergeben haben. Gerade für das letztere freilich lassen sich konkrete Einzelnachweise nicht erbringen; es bleibt auch da wieder bei dem Eindruck, der sich aus der damaligen Reaktion aus Konstantinopel und aus den griechischen Dokumenten von 1089 ergibt.

Jedenfalls besaß die Kurie Urbans II. in dem Kardinalpriester von S. Pietro in Vincoli, Kardinal Deusdedit, einen Kanonisten, der zur Zeit Victor's III. (1087) mit einer großen Kanonessammlung hervorgetreten war und der in ge-

ein Konzil, wie es damals der Kaiser Alexios I. dem Papst vorgeschlagen hatte – eine Anregung, auf die einzugehen Urban zunächst auch geneigt schien.

wissem Maße wohl auch als Fachmann für kanonistische Fragen gelten konnte, die das Verhältnis Rom–Konstantinopel betrafen⁸⁶.

Urban wird seinen Landsmann Deusdedit, der vermutlich aus dem südfranzösischen Kloster Tulle in der Diözese Limoges nach Rom berufen worden war, seit seiner eigenen Kardinalszeit recht gut gekannt haben; wahrscheinlich hat Deusdedit ihn auf seiner Deutschlandlegation von 1084/85 begleitet, und vielleicht hat Deusdedit, der wohl damals schon an seiner Kanonessammlung arbeitete, als der versierteste Sachkenner unter den um Odo-Urban versammelten Reformern (im Anschluß an die Konferenz von Gerstungen) sowohl Argumente für die Diskussion um Pseudoisidor als auch einschlägige kanonistische Textstellen für Odos Rundschreiben von 1085 geliefert⁸⁷. Zwar ist dann erst aus späteren Jahren einmal ein Urkundenbeleg erhalten, der den Kardinal Deusdedit mit Namensnennung in der unmittelbaren Umgebung Urbans II. ausweist – 1094 in S. Maria Nuova zu Rom; aber man darf doch annehmen, daß der Papst diesen kurialen Kanonisten, der zugleich einer der wichtigen und rührigen Vertreter der aufstrebenden Gruppe der Kardinalpriester in Urbans Kardinalskolleg war, besonders beachtete und daß er sich, wenn er *communicato confratrum nostrorum episcoporum et cardinalium consilio* seine Entscheidungen traf, auch seines Rates bediente, gewiß schon seit den ersten Pontifikatsjahren und gerade während sei-

⁸⁶ Zu Persönlichkeit und Werk des Kardinals Deusdedit vgl. FOURNIER – LE BRAS, Hist. Coll. 2, 37-54; STICKLER, Hist. Jur. Can. 1, 172 ff.; WOLF VON GLANVELL, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit (nach dessen Textedition hier gearbeitet worden ist); die bisherigen Forschungsergebnisse kritisch zusammenfassend und weiterführend: FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen 2, 522 bis 533. Einige Data zur Kardinalsgeschichte bringt HÜLS, Kardinäle, S. 194.

⁸⁷ Zur Herkunft des Kardinals Deusdedit aus Südfrankreich vgl. HOLTZMANN, Kardinal Deusdedit als Dichter = Beiträge, S. 47 ff.; Deusdedit's Aufenthalt in Sachsen um 1084/85 und seine Teilnahme an der Legation Odo-Urbans hat FUHRMANN, Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum, 145 f. und DERS., Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen 2, 523 f. wahrscheinlich gemacht. – Freilich bleibt die Annahme rechtsberatender Tätigkeit Deusdedit's anlässlich jener Deutschlandlegation eine Hypothese, die sich auch durch gewisse inhaltlich-sachliche Übereinstimmungen in Deusdedit's Kanonessammlung (IV, 325 und 328 oder IV, 390) und Odos Legatenrundschreiben (ERDMANN – FICKERMANN, Briefsammlungen, S. 375 ff.) nicht besser erweisen läßt, zumal sich ähnliche Parallelen zwischen jenem Rundschreiben und der Sammlung Anselms von Lucca (z. B. III, 44; III, 48-50, besonders auch III, 68 und XII, 14) finden; und Pseudoisidor hatten sie wohl alle zur Hand. Zur Kenntnis und Verwendung Pseudoisidors bei Deusdedit vgl. FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung 2, 526 ff. Bei der Debatte in Gerstungen (1085) scheinen die Gregorianer eine «systematische Sammlung oder eine Exzerptreihe» benützt zu haben, wie FUHRMANN, Zitatenkampf, gezeigt hat. Zu Gerstungen vgl. auch VOGEL, Zur Kirchenpolitik Heinrichs IV., S. 170 ff.

nes ersten Aufenthalts in Rom von Ende 1088 bis Sommer 1089. Der Kardinal seinerseits schätzte in Urban «einen an Wissen und Frömmigkeit ganz hervorragenden Mann», und was die reformerische Ekklesiologie betraf, waren beide von gleichem Geist beseelt. Es wird denn auch nicht nur einseitig bei der Verwertung päpstlichen Archivmaterials durch Deusdedit geblieben sein, der für seine spätere Arbeit das Register Urbans II. benutzte⁸⁸; vielmehr wird man hier einen geistigen Austausch voraussetzen und wohl auch an die Heranziehung der Kanonessammlung Deusdedit in der Kanzlei Urbans denken können. Lag doch mit diesem Werk ein nützliches Handbuch zu vielseitigem Gebrauch vor, das Grundsatzthesen und Textnachweise bot für den päpstlichen Primat, Grundlagenmaterial zur Hand gab für die päpstliche Verwaltung, Besitz- und Lehnspolitik, für die kanonische Rechtspraxis und die Kirchenregierung, und das nicht zuletzt auch Auskünfte und eine gewisse Ausgangsbasis geben konnte für die Regelung der Beziehungen Roms zu Byzanz⁸⁹. Schließlich konnte man den Kanonisten per-

⁸⁸ Deusdedit 1094 in S. Maria Nuova bei der Weihe des Bischofs Herrand von Halberstadt: JL 5506 (SCHMID, UB Halberstadt 1, 77 Nr. 115), JL 5505 (MIGNE PL 151, 375 f.), mit der *communicato-consilio*-Formel; möglicherweise hat Deusdedit die Reminiszenz an Gregor II. und Bonifatius (JL 5506 und 5507, MIGNE 151, 377 und SCHMID, a. a. O. S. 79) angeregt, vgl. Coll. Can. III, 141 (GLANVELL S. 328 f.); offensichtlich hat Urban II. hier, wie auch kurz danach bei der Bischofsweihe Lamberts von Arras, ebenfalls in S. Maria Nuova (vgl. Lamberts Bericht, BOUQUET 14, 746) seinen Kanonisten zu Rate gezogen, weil sich kanonische Probleme stellten – in beiden Fällen die Frage der Kompetenz der zuständigen Metropolen; und wahrscheinlich ging es dabei nicht nur um Rat, sondern auch um Einbeziehung des Kanonisten und Kardinalpriesters in die Entscheidung selbst. – Deusdedit's Äußerung über Urban II. steht in seinem Libellus contra invasores et symoniacos II, 12 (MGH Ldl 2, 330, 25 f.). Die Benutzung des Registers Urbans II. zeigt Libellus II, 19 (MGH Ldl 2, 338, 29 ff.) mit Zitat aus JL 5396 vom Jahre 1089: Urbanus *in registro suo*.

⁸⁹ Die nachstehenden Ausführungen, zu denen vor allem aus den Arbeiten von DVORNIK, Schisme de Photius, und MACCARRONE, Fundamentum Apostolicarum Sedium, Anregungen und Quellenhinweise aufgenommen wurden, sind gewiß mehr als die vorangegangenen von methodischer Problematik und von der Spannung zwischen Quellenüberlieferung und Fragestellung belastet. So können denn auch nur Möglichkeiten aufgezeigt, aber keine zwingenden Beweise geliefert werden. Zum einen fehlen die entscheidenden Vergleichstexte (die Schreiben Urbans II. an den Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel und ein zuverlässiger Bericht der päpstlichen Legaten), so daß es nicht möglich ist, sicher nachzuweisen, daß man an Urbans Kurie etwa die Kanonessammlung Deusdedit für das Projekt der Verhandlungen mit Byzanz herangezogen hat, geschweige denn, wie man damals wohl die Arbeit eines Kanonisten für ein solches Vorhaben sich zunutze gemacht hat. (Deusdedit's Kenntnisse und Textmaterial, die wohl umfangreicher waren als das in der Kanonessammlung Mitgeteilte, sind vermutlich auch nicht die einzige Quelle für Urban II. gewesen). Zum andern widerstrebt die Quellen-

sönlich konsultieren und Deusededit hatte als Mitglied des Kardinalskollegs die Möglichkeit, seine Auffassungen, gegebenenfalls auch die von ihm gesammelten Textargumente, zur Kenntnis und Erwägung zu bringen.

Bei Deusededit, der mit seinem im Interesse der gregorianischen Reform angelegten Handbuch vor allem die rechtlichen Grundlagen für die Sonderstellung (das *singulare privilegium*) der römischen Kirche und des päpstlichen Primats aufzeigen wollte, erscheint ein besonderes Interesse an Byzanz bemerkenswert, vor allem am Verhältnis der Kirchen von Rom und Konstantinopel, aber auch am Verhältnis Roms zu anderen Kirchen und Patriarchaten des Ostens. Es war ihm wohl auch in besonderem Maße an der gemeinsamen griechisch-lateinischen kanonischen Überlieferung gelegen; Auswahl und Zusammenstellung seiner diesbezüglichen Textexzerpte wurden anscheinend mit gewissen Akzentsetzungen vorgenommen: Mäßigung und Zurückhaltung in der Behandlung von trennenden Momenten, etwa von Krisenfällen wie dem des Streits um Photius; der Konflikt mit Kerullarios wird überhaupt mit Stillschweigen übergangen; hinzu kommt die Übernahme von Texten, aus denen eine Anerkennung der Autorität der römischen Kirche und des päpstlichen Primats seitens der Griechen hervorging oder herauszulesen war⁹⁰.

gattung Kanonessammlung einer unmittelbaren eklektischen «Auswertung» als Geschichtsquelle. Deusededit's Kanonessammlung stand unter einem Programm, das auch für die Beziehungen von Papsttum und Ostkirche von grundlegender Bedeutung war, und sie enthielt (anscheinend doch mehr als andere Sammlungen, etwa die Anselms von Lucca) Themen, Thesen und Texte, die bei der Vorbereitung päpstlicher Verhandlungen mit Konstantinopel Beachtung verdienen konnten. Eine wenn auch wenig systematische Auslese derartiger Exzerpttexte, die Deusededit in seiner Sammlung wie in dem davon nicht zu trennenden Libellus als seiner Überzeugung entsprechend und für seine Sache beweiskräftig zitiert hat, mußte helfen, den Meinungen in der Umgebung Urbans II. und vielleicht auch seiner eigenen gedanklichen Position und diplomatischen Aktion gegenüber Byzanz wenigstens indirekt, vom Werk seines ihm persönlich nahestehenden Kanonisten her, etwas näher zu kommen. Zu der hier nur angedeuteten Problematik vgl. FUHRMANN, Reformpapsttum und Rechtswissenschaft, S. 199 ff.

⁹⁰ Vgl. DVORNIK, Schisme de Photius, bes. S. 409 ff., 413 ff.; dazu RYAN, Legatine excommunication, S. 17; MACCARRONE, Fundamentum, S. 610 ff. – Deusededit's Hochachtung und Interesse gegenüber der beiden Kirchen gemeinsamen Rechtsüberlieferung (den *sanctorum patrum auctoritatibus Latinorum scilicet et Graecorum*, wie der Gesetzgebung, welche die *christianissimi imperatores* in Ost und West erlassen hatten) kommt in zahlreichen Exzerpten und Zitaten seiner Kanonessammlung wie seines Libellus deutlich zum Ausdruck; vgl. etwa Libellus I, 9 oder I, 17 (MGH Ldl 2, 307 und 316); Prolog zur Kanonessammlung (GLANVELL, S. 3-4), wo Deusededit einen wertenden Überblick über seine Quellen gibt. Zu Deusededit's Quellen vgl. (außer Glanvells Angaben) STICKLER, Hist. Jur. Can. 1, 173; DVORNIK, Schisme de Photius, S. 411 ff., 435 ff., 588 ff. (Photius-Akten und Liber Diurnus); LOHRMANN, Register Johanns VIII., S. 113 f.

Wie andere Reformer und Kanonisten nimmt Deusdedit, der zeitgenössischen Argumentation entsprechend, häufig Bezug auf die alte kirchliche Rechtstradition spätantiker und frühmittelalterlicher Zeit; doch scheint gerade bei ihm, dem so entschiedenen Verfechter der reformerischen Ekklesiologie und des päpstlichen Primats, ein besonderer Respekt bemerkenswert, den er der kanonischen Autorität nicht nur der römischen *sedes apostolica*, sondern der alten *sedes apostolicae* als den Hauptkirchen der Christenheit entgegenbringt; diesen fünf Patriarchatskirchen (Rom, Alexandria, Antiochia, Jerusalem und Konstantinopel), will er die geistliche Führung in der Gesamtkirche zuerkennen. Gelegentlich kann er den Papst sogar nur als einen der Patriarchen (*unus scilicet patriarcha*) erscheinen lassen, der rechtmäßige und orthodoxe gemeinsame Dekrete der fünf Patriarchen nicht eigenmächtig abschaffen oder abändern kann, sondern an die Gemeinschaft der Patriarchen und deren gemeinsame Rechtstradition gebunden ist⁹¹. In einer Untersuchung der ekklesiologisch-kanonistischen Tradition der *sedes apostolicae* in der lateinischen Kirche vor allem des 11. und 12. Jahrhunderts ist M. Maccarrone zu der Annahme gekommen, daß Deusdedit ein überzeugter Vertreter des Konzepts der Pentarchie gewesen sei, wie er es bereits im Rom des 9. Jahrhunderts bei Anastasius Bibliothecarius akzeptiert gefunden habe⁹².

(latein.-griech. Konzilsakten); FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung 2, 526 ff. (Pseudoisidor); DERS., Quod catholicus non habeatur, S. 270, 277. Zu Deusdedit's Belegen für Anerkennung der Autorität Roms vgl. Anm. 95.

⁹¹ Diese Auffassung vertritt der Kardinal in seiner Argumentation gegen den «Königsparagrafen» des Papstwahldekrets von 1059 in Libellus I, 11 (MGH Ldl 2, 310; vgl. auch I, 13, S. 312); zur *auctoritas patriarcharum* vgl. Libellus I, 17 (S. 316) mit bezeichnendem Zitat nach Matth. 18, 18: *Quaecumque ligaveritis* (nicht Matth. 16, 19!) – hier zwar in der Gegenüberstellung von *pontifices* und *imperatores*, doch zugleich in Verbindung mit den *sanctiones patriarchalium sedium* eingefügt. Die Rangordnung der Patriarchate (Libellus I, 11) erscheint in Deusdedit's Texten nicht immer in gleicher Abfolge, noch auch stets in vollständiger Aufzählung, vgl. Coll. Can. I, 46; I, 47; I, 61; I, 315 (GLANVELL, S. 55 f.; S. 63 und 185). Als *tres principales sedes in orbe* gelten ihm Rom, Alexandria und Antiochia, vgl. Coll. Can., Capitulatio zu Buch I (S. 6, 18) und I, 61 (S. 63 f.). Vielleicht ist es der von FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung 2, 524 ff., gekennzeichneten «unvollkommenen Systematik der Sammlung» zuzuschreiben, wenn mit I, 1 (S. 30) ein auf Abgrenzung und Nebenordnung der *principales sedes* zielender Text an die Spitze der Sammlung geraten ist; in der Capitulatio zu Buch I (mit dem Hauptthema: Päpstlicher Primat) wird dieser Text denn auch erst an späterer Stelle (GLANVELL S. 6, 19) verzeichnet. – Zur ekklesiologisch-kanonischen Bedeutung der *sedes apostolicae* bei Deusdedit vgl. MACCARRONE, Fundamentum, S. 610 ff.

⁹² MACCARRONE, Fundamentum, S. 615 f., zu Deusdedit, Libellus I, 17 (MGH Ldl 2, 316) und den Akten des 8. Allgemeinen Konzils (4. Konzils zu Konstantinopel), actio VIII (*ex versione Anastasii*), MANSI 16, 140 f. Zur römischen und byzantinischen Auf-

Angesichts der Möglichkeit geistiger Einwirkung Deusedits auf den Papst und dessen Verhandlungen mit Byzanz ist dies nicht ohne Interesse. Allerdings handelt es sich bei Deusedit nicht um Übernahme des Verfassungsprinzips der Pentarchie griechischer Prägung, sondern um den Entwurf eines durchaus römischen Pentarchiekonzepts, und es ist kaum anzunehmen, daß die Byzantiner des ausgehenden 11. Jahrhunderts dies noch als Pentarchie bezeichnet und akzeptiert hätten. Vermutlich hat sich der Kardinal bei seiner Einstellung zur römischen und griechischen Überlieferung und bei seinem Bemühen, beide zu harmonisieren, vor der Schwierigkeit gesehen, die reformerische Konzeption der päpstlichen *sedes apostolica* als *caput* und *mater omnium ecclesiarum* mit der Tradition der *sedes apostolicae* und Patriarchate als der führenden Hauptkirchen zu verbinden, die beiden ekklesiologischen Ideen und Verfassungsprinzipien Petrusprimat und Pentarchie in Einklang zu bringen. Diese Schwierigkeit versuchte er so zu meistern, daß er in einer Art Devolutionsverfahren, in einer *reductio multorum ad unum*, die Autorität der *sedes apostolicae* (Patriarchate) auf die der einen römischen *sedes apostolica* konzentrierte, wobei der Petrus-Papst (nach Luc. 22,32 und Matth. 16,18) als höchster, gegebenenfalls, d. h. wenn die anderen versagten, als einziger unfehlbarer Garant der Orthodoxie erschien⁹³.

Der Kirchenbegriff scheint bei Deusedit (zumal in seinem Libellus) größere ökumenische Weite anzuzeigen als der mancher anderer abendländischer Reformmer; grundsätzlich und sozusagen «normalerweise» ruht das *firmamentum fidei christianae* hier auf den *sedes apostolicae* insgesamt (Libellus I,17), nicht nur auf der einen römischen *sedes apostolica* allein. Aber diese Theorie wird in den Wer-

fassung von der ekklesiologischen Gemeinschaft der fünf Patriarchen und der Stellung Roms vgl. DE VRIES, Struktur der Kirche gemäß Constantinopolitanum IV, S. 36 ff. (zu Anastasius Bibliothecarius S. 38); DERS., Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, S. 341 ff.; DVORNIK, Byzanz und der römische Primat, S. 117 ff.; KEMPF, Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche, bes. S. 33-38 (sonst vor allem die Entwicklung im Westen behandelnd).

⁹³ Libellus I, 17 (MGH Ldl 2, 316 f.); vgl. dazu Anm. 92. – Deusedit scheint in seiner Theorie eine Differenzierung vorzunehmen zwischen kirchenrechtlichen Fragen (*constitutiones, decreta non obviantia fidei*, Libellus I, 11, S. 340, 14 f.), in denen der Papst an die gemeinsame Rechtstradition der fünf Patriarchen gebunden ist (demonstriert am Beispiel Nikolaus' II. und seines Papstwahldekrets), und Glaubensfragen (*causae fidei*, Libellus I, 17, S. 316, 30), in denen die höchste Autorität vor allem bei den Petrinischen *tres principales patriarchae* liegt, gegebenenfalls – sozusagen notfalls – dem römischen Papst allein (*unus scilicet Romanus patriarcha*) zukommt (Luc. 22, 32). Als byzantinische Gegenposition dazu vgl. etwa Petros III. von Antiochia in seinem Brief an Dominicus von Grado, cap. 3-4 (WILL, Acta, S. 211 f.): Die Führungsautorität liegt bei den fünf Patriarchen oder eventuell bei deren Mehrheit, εἷς δὲ, οὐδεὶς, *unus vero, nullus* (cap. 21, WILL S. 224).

ken Deusedits nicht systematisch und konsequent durchgehalten, der Kardinal kommt nicht zu einer eigentlichen «Konkordanz» seiner Quellentexte im Sinne einer vollen Versöhnung griechischer und lateinischer Ekklesiologie. Die meisten Thesenformeln in den Kapitelübersichten (Capitulatio) und die meisten Textexzerpte der Kanonessammlung passen kaum recht zusammen mit einer dergestalt differenzierten, eher flexiblen Charakterisierung und Definierung des päpstlichen Primats, wie sie vor allem im Libellus, gelegentlich auch in der Kanonessammlung, zum Ausdruck kommt. Auch der in die Collectio Canonum (I,48) aufgenommene Gedanke, daß die *summi sacerdotii potestas ligandi atque solvendi* von Christus gleichermaßen der römischen sedes wie den übrigen (orientalischen) sedes übertragen sei, wird nicht weiter verfolgt oder verwertet, vielmehr in mehreren anderen canones relativiert, und zwar entschieden zugunsten des Petrinischen römischen Primats⁹⁴. Eine Annäherung an byzantinische Vorstel-

⁹⁴ Coll. Can. I, 48 (GLANVELL S. 56 f.) dazu nur einige «Gegenstellen», etwa: I, 61 (S. 63 f., bes. S. 64, 3 ff.: *Et licet omnes essent apostoli, Petro tamen a domino est concessum*); I, 162 (S. 104: *in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis*); I, 305 (S. 176 f.: *Omnibus apostolis et ecclesiae rectoribus ligandi et solvendi a domino data est auctoritas. Set ideo beatus Petrus specialiter claves regni celorum et iudicii principatum accepit*), mit dem Hinweis auf die für das Heil notwendige *unitas fidei* und *societas illius (b. Petri)*; I, 277 (S. 161, 18 ff.). Vgl. auch Anselm von Lucca, Coll. Can. I, 1-9 und II, 65 (THANER, S. 9 f. und 105). Zu Deusedits Exzerpt I, 48 scheint eine textlich faßbare «Parallele» bei Urban II. auf, wenngleich in anderem Sach- und Argumentationszusammenhang. Als päpstlicher Legat (Odo von Ostia) in Deutschland hatte er sich in seinem Rundschreiben von 1085 sehr nachdrücklich zu der exegetischen und kanonistischen Tradition bekannt, nach der Christus seinen Jüngern und damit allen Bischöfen die *potestas ligandi atque solvendi* übertragen hat: *Dominus et salvator noster discipulis suis quorum vicem episcopi nunc tenent, ligandi atque solvendi potestatem tradidit*. Dazu hatte er Matth. 18, 18 (nicht die «Petrus-Stelle» Matth. 16, 19) in Verbindung mit Joh. 20, 22-23 zitiert (ERDMANN-FICKERMANN, Briefsammlungen, S. 376); vgl. FUHRMANN, Zitatenkampf, S. 66 mit Hinweis auf Zusammenhang mit Ps.-Urban cap. 7 (HINSCHIUS, S. 145). Das Aufgreifen dieses ekklesiologischen Konzepts von der allgemeinen apostolisch-bischöflichen *potestas ligandi et solvendi*, das auch in Deusedits Exzerpt I, 48 zugrunde liegt und in Deusedits Libellus c. 17 (MGH Ldl. 2, 316, 20 ff., ebenfalls mit Berufung auf Matth. 18, 18) anklingt, bedeutet freilich nicht, daß Urban sich den Standpunkt der byzantinischen Ekklesiologie zu eigen gemacht hätte. Vielmehr blieben für ihn, wie für Deusedit und andere Reformer, die Bischöfe durchaus in die auf das Petrus-Papsttum hin konvergierende Episkopalstruktur der Universalkirche eingeordnet. Beide in der reformerischen Ekklesiologie des 11. Jh. vereinten Prinzipien, das «episkopale» nach Matth. 18, 18 und das primatiale nach Matth. 16, 19, konnten an die Kirchenlehre Cyprians (vor allem an De cath. eccl. unitate 4-5, HARTEL, CSEL 3, 1, S. 212-214) anknüpfen. Vgl. dazu KEMPF, Primatiale und episkopal-synodale Struktur, S. 32, 42, 58; CONGAR, Die Lehre von der Kirche, S. 32 ff.; DERS., Ecclésiologie du haut Moyen âge, S. 138 ff.

lungen will auch da nicht recht gelingen, wenn Deusdedit eine solche wirklich bewußt angestrebt hat; vordringlicher jedenfalls ist sein Bemühen, mit Textbelegen die These zu erhärten, daß in der Ostkirche der päpstliche Primat grundsätzlich und traditionell anerkannt würde⁹⁵. Im ganzen überwiegt in der Kanonessammlung die westliche reformerische Konzeption des kanonisch wie dogmatisch allgemein dominierenden, aufgrund des Petrusprivilegs in sich selbst ruhenden und aus sich allein wirksamen päpstlichen Primats – und das *firmamentum fidei* ist hier die *unitas Petri*⁹⁶. Eine gewisse Unausgeglichenheit zeigt Deusdedit schließlich auch bei der Präzisierung der Begriffe Häresie und Schisma. Zwar scheint er mehr der weiten, universalkirchlich gefaßten Definition zuzuneigen, wenn er als Häretiker denjenigen bezeichnet, welcher der Autorität der Patriarchen und ihrer Konzilsentscheidungen widerspricht, und wenn er das Schisma als *separatio ab auctoritate apostolicarum sedium* definiert; andererseits

⁹⁵ Coll. Can., Prolog (GLANVELL S. 1, 8 ff.), dazu I, 22 ff. (S. 37 ff.); I, 8 (S. 33); I, 38 (S. 48); I, 138 (S. 93 f.); I, 94 (S. 76 f., Afrikanische Kirche); Capitulatio zu Buch IV (S. 24, 6 ff.; 26, 27 und 27, 23), sowie IV, 428-431 (S. 603-610) und IV, 432 bis 437 (S. 610-617); vgl. dazu DVORNIK, Schisme de Photius, S. 413; DE VRIES, Struktur der Kirche gemäß Constantinop. IV, S. 7 ff., 11 f. (mit Analyse des byzantinischen Standpunktes); ferner Deusdedit, Libellus I, 14 (MGH Ldl 2, 317, 7 ff.). – Manche Exzerpte zeigen den Papst mit Petrinischer Autorität mehr in der synodalen Gemeinschaft mit den übrigen Patriarchen, z. B. Coll. Can. I, 36 (S. 47, 21 ff.), auch I, 32-34 (S. 42-45). Vgl. auch Prolog (S. 3, 16 ff.).

⁹⁶ Coll. Can. I, 277 (GLANVELL S. 161 f.), dazu Anselm von Lucca, Coll. Can. I, 10 (THANER S. 11) mit teilweise anderem Text. Ferner hat Deusdedit die Idee der Begründung aller Kirchen, auch der Patriarchate, durch Rom (und damit deren Unterordnung, nicht Nebenordnung) festgehalten, Coll. Can. Capitulatio zu Buch I (GLANVELL S. 7, 1): *Quod eadem patriarchatus et archiepiscopatus instituit*; dazu I, 167 (S. 106), übereinstimmend mit Anselm von Lucca, Coll. Can. I, 63 (THANER, S. 31) – bei beiden Kanonisten mit neuer Zuweisung (an Nicolaus II.) und in bezeichnender Abwandlung eines von Petrus Damiani stammenden Textes; vgl. dazu GANZER, Kirchenverständnis Gregors VII., S. 99 f. Für Deusdedit bleibt die römische Kirche *caput et mater* und *fundamentum et forma omnium ecclesiarum* (Capitulatio S. 6, 25 und 6, 28) und *sicut Petrus est princeps omnium apostolorum, ita Romanus pontifex omnium pontificum* (Capitulatio S. 8, 1 f.). Auch die Unterordnung der einzelnen Patriarchate, Alexandria, Antiochia, Konstantinopel, wird schon in der Capitulatio zu Buch I (S. 6, 21 ff.) programmatisch festgestellt, wenngleich dies im Bezug auf Konstantinopel (I, 188) und Karthago (*Primas Bizacenis*, I, 189, S. 115) relativ zurückhaltend und entgegenkommend mit Exzerpten aus einem Brief Gregors d. Gr. belegt wird (vgl. Anselm von Lucca, Coll. Can. II, 68, THANER S. 108). Urban II. selbst erklärte später (März 1096) in seinen Schreiben an die Erzbischöfe von Sens (JL 5636, BOUQUET 14, 722) und Reims (LOHRMANN, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 252 Nr. 16): *cum profecto luce jam clarius constet apostolicae sedis pontifici non solum episcopos, archiepiscopos et primates, sed ipsos etiam patriarchas divina institutione esse subjectos*.

aber übernimmt er auch die enger zugespitzte römisch-reformerische These, wonach diejenigen Häretiker sind, die mit der römischen Kirche nicht übereinstimmen⁹⁷.

Immerhin vermochte Deusdedit, bei aller Romkonzentriertheit seiner Ekklesiologie, Recht und Glauben der Universalkirche zunächst in der Übereinstimmung und Gemeinschaft der Patriarchatskirchen oder wenigstens der *tres principales sedes apostolicae*, und nicht von vornherein allein durch Rom, garantiert zu sehen; offensichtlich war ihm sogar daran gelegen, die kanonische und dogmatische Einheit der Gesamtkirche breiter begründet zu finden als in radikal gregorianisch-römischer Ausschließlichkeit.

Zweifellos stand Deusdedit's Argumentation, vor allem in seinem Libellus, im Zeichen des Kampfes gegen das kaiserliche wibertinische Schisma; doch ist, wie Maccarrone bemerkt hat, seine These von der Autorität der *sedes apostolicae*

⁹⁷ Zur mehr universalkirchlich, auf die *sedes apostolicae* ausgerichteten Schisma- und Häresie-Definition, auf die MACCARONE, *Fundamentum*, S. 616 mit Hinweis auf Deusdedit's Libellus II, 15, aufmerksam machte, vgl. Coll. Can. I, 175 (GLANVELL S. 110): Denjenigen muß der Christ ablehnen, *cui ecclesiam universalem apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit*; auch I, 176 (S. 110), I, 181 (S. 112) nach Pelagius-Augustinus: *scismatici, ... qui se ab ... auctoritate apostolicarum sedium separaverunt* und: *Quisquis ergo ab apostolicis divisus est sedibus*; vgl. dazu Libellus IV, 9 (MGH Ldl 2, 362, 21 ff.) und II, 15-16 (S. 333, 6 ff. sowie die vorhergehende Differenzierung zwischen Häretikern und Schismatikern, S. 332 A-B); Coll. Can. I, 279 (S. 163): *universalis ecclesie unitas*; schließlich Libellus I, 17 (MGH Ldl 2, 316, 24 ff.): *Patriarcharum enim tanta est auctoritas, ut omnimodis hereticus comprobetur quisquis eorundem synodicis constitutionibus obviare nititur*. Zur römisch-reformerisch bestimmten Definition, auf die FUHRMANN, *Quod catholicus non habeatur*, S. 277, hinwies mit Bezugnahme auf Deusdedit's Capitulatio zu Buch I der Kanonessammlung (GLANVELL, S. 8, 22): *Quod heretici sint, qui Romane ecclesie non concordent*, vgl. Coll. Can. I, 167 (S. 106 f.) nach Nicolaus II. – Petrus Damiani und mit Berufung auf Ambrosius wahrscheinlich *De sacramentis lib. III c. 1, 5: ... Ecclesia Romana ... , cuius typum in omnibus sequimur et formam* und: *In omnibus cupio sequi Ecclesiam Romanam* (MIGNE PL 16, 432 f.); vgl. Anselm von Lucca, Coll. Can. I, 63 (THANER S. 31 f.). Deusdedit selbst verwies außerdem in seiner Capitulatio noch auf I, 277 (GLANVELL S. 106 f., *Unitas Petri*) und I, 301 (S. 174 f., *Petri communio*), in beiden Exzerpten ohne eigentliche Häretikerdefinition; ferner jedoch I, 305 (S. 176 f.): Wer sich von der *unitas fidei* und *societas Petri* trennt, ist verloren. Weitere Exzerpte *De hereticis et scismaticis* (Capitulatio zu Buch IV, S. 28, 4) oder *De his qui ab universali dividuntur ecclesia* (Capitulatio zu Buch I, S. 8, 25) erscheinen für unsere Fragestellung nicht spezifisch. Es gab demnach immerhin die Möglichkeit, sich in einer Korrespondenz mit Konstantinopel auf gemeinsame Traditionen zu berufen und, bei aller Wahrung römischer auctoritas und dignitas, Formulierungen zu wählen, die dort akzeptabel waren und eine Verständigung erleichtern konnten.

oder Patriarchate deshalb nicht einfach als Streitargument ad hoc, sondern als Ausdruck seiner ekklesiologischen Überzeugung zu werten⁹⁸. Allerdings konnte es dem Kardinal angesichts des Papstschismas in Rom auch darauf angekommen sein, die Einheit der alten sedes apostolicae und der Patriarchen mit dem rechtmäßigen Inhaber der römischen sedes apostolica gegenüber dem schismatischen Invasor, dem kaiserlichen Gegenpapst, zu erweisen – eine auf gemeinsamem Recht und Glauben beruhende Kirchengemeinschaft, aus der Wibert ausgeschlossen war. Diese Gemeinschaft der römischen Kirche mit den östlichen Patriarchatskirchen war für Deusdedit nicht bloße Theorie oder historische Reminiszenz, sondern offensichtlich noch eine (im übrigen undiskutierte) Realität, die auch in der Kanonessammlung, vor allem in deren Prolog, als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Ein lateinisch-griechisches Schisma scheint für ihn nicht bestanden zu haben; was ihn bewegte, war das von Heinrich IV. und Wibert hervorgerufene Schisma im Westen selbst. Auch aus dieser Sicht wird die Intention des Kanonisten verständlich: Die Position der römischen Kirche sollte durch solche Einordnung in die universale Kirchengemeinschaft keineswegs etwa eingeschränkt, sondern vielmehr bestärkt werden, und die Rechtmäßigkeit des gregorianischen Papstes mußte, wenn sie in solcher Rechts- und Glaubensgemeinschaft mit den orientalischen Kirchen dargestellt wurde, umso eindeutiger und unerschütterlicher hervortreten⁹⁹. Dieser Geist spricht schon aus der Kanonessammlung, und man darf wohl annehmen, daß der Kardinal in jenen Jahren, da er als Berater Urbans II. bei der Vorbereitung und Eröffnung der päpstlichen Byzanzpolitik fungieren konnte, im wesentlichen ebenso gedacht und ähnliche Ansichten auch vertreten hat, wie er sie später in seinem Libellus niedergeschrieben hat. Darauf deuten nicht nur manche Exzerpte und ihre thematischen Zusammenhänge in der Kanonessammlung hin, sondern auch einzelne Indizien, die sich besonders aus dem Prolog zur Collectio Canonum gewinnen lassen – so etwa der schon hier geführte Angriff auf das Papstwahldekret von 1059. Ähnlich wie später im Libellus scheint Deusdedit bereits in diesem Prolog auch eine, freilich wieder ganz römisch bestimmte Verbindung und Harmonisierung westlicher und östlicher Ekklesiolo-

⁹⁸ MACCARONE, Fundamentum, S. 615 ff.

⁹⁹ Vgl. dazu neben den in Anm. 95 und 97 erwähnten Exzerpten der Kanonessammlung auch das Augustinuszitat, das Deusdedit (Coll. Can. I, 298, S. 173) wohl unmittelbar aus dem Register Gregors VII. mit den dortigen «gregorianischen» Textveränderungen (Beilage zu Reg. II, 55 a, CASPAR 1, 208) übernommen hat (FUHRMANN, Quod catholicus, S. 270; MACCARONE, Fundamentum, S. 613); hier heißt es von den *Orientis antistites*, den orientalischen Bischöfen, und von der Glaubenseinheit in West und Ost: *quia et ipsi utique Christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista (Romana scilicet sola et) una est, quia fides ista (et apostolica et) Christiana est*. Die von Caspar und Glanvell gekennzeichneten und von Fuhrmann interpretierten Zusätze im Register Gregors VII. sind hier in Klammer gesetzt.

gie versucht zu haben, und zwar gleich im einleitenden, an Victor III. gerichteten Satz, zunächst mehr in historischer Argumentation: Die römische Kirche ist deshalb Mutter aller Kirchen, weil ihr Gründer Petrus zuerst den Patriarchatskirchen im Osten, später dann und *e latere suo* den Städten im Westen ihre Hirten gegeben hat. Ebenfalls schon im Prolog der Kirchenrechtssammlung erscheint der Papst implizite als einer der fünf Patriarchen in der Führung der Universalkirche, wenn die Rede ist von der Autorität der ökumenischen Konzilien, die teils von vier oder fünf Patriarchen, teils von deren *vicarii* gehalten wurden. In diesem Zusammenhang verweist Deusdedit auch deutlich darauf, daß von den ostkirchlichen Konzilien manches in die *constitutiones* der römischen Päpste übernommen worden ist¹⁰⁰.

Vielleicht kann man mit Maccarrone in Deusdedit einen der Repräsentanten solcher Reformer sehen, deren Ekklesiologie, so sehr sie auch dahin tendierte, die römische Kirche allein zum Lebensprinzip der Gesamtkirche zu machen, schließlich doch nicht so absolut und «*esclusivista*» war, wie es den Anschein hat¹⁰¹. Vielleicht ist er auch ein Beispiel dafür, daß das Selbstverständnis, die Standortbestimmung und besonders die kanonistische Grundlegung der Reform noch nicht fertig und einheitlich ausgeprägt und daß die dabei sich formende Ekklesiologie nicht schematisch und starr waren, sondern, was das Verhältnis zur Ostkirche betraf, in manchen Fragen doch noch offener, als man aus der heutigen Perspektive und Quellenkenntnis vermutet. Den Reformer Deusdedit scheint vor allem das Studium der älteren kirchlichen Rechtstradition zu eigenen Auffassungen geführt und in einer gewissen Distanz gegenüber extremen Konsequenzen eines

¹⁰⁰ Zu Deusdedit's Kritik am Papstwahldekret: Prolog (GLANVELL S. 4 f.); vgl. Anm. 91 und 93. – Zu den Petrinischen Kirchengründungen in Ost und West: Prolog (S. 1, 1-4), daran schließt Deusdedit die theologische Begründung an (mit Hinweisen auf Matth. 16, 19; Joh. 21, 17 und Luc. 22, 32) und schließlich den juristischen oder rechtsgeschichtlichen Nachweis (Anerkennung des römischen Privilegium durch die Konzilsväter von Nikäa). – Zu den ökumenischen Konzilien und dem Papst als einem der Patriarchen: Prolog (S. 3, 16 ff.); vgl. dazu Nicolaus II. als *unus scilicet patriarcha* in Libellus I, 11 (MGH Ldl 2, 313) oder der Papst als *Romanus patriarcha* in Libellus I, 17 (a. a. O. S. 316, 32). – Die *concilia orientalia* als Quelle päpstlicher *constitutiones*: Prolog der Coll. Can. (S. 3, 20 ff.).

¹⁰¹ MACCARRONE, Fundamentum, S. 612. Um dieses «non esclusivista» genauer zu definieren und diese Ekklesiologie historisch präziser zu kennzeichnen, reichen freilich weder die in unserer Skizze über Deusdedit herangezogenen noch die von Maccarrone in der genannten Abhandlung zitierten Quellen aus; vgl. dazu die (eher im gegenteiligen Sinne) reich dokumentierte Studie von MACCARRONE, La teologia del primato. Zu gewissen Schwierigkeiten, welche die Kanonisten mit gregorianischem Rigorismus hatten, vgl. FUHRMANN, Quod catholicus, S. 269 f. und 286 f.; KEMPF, Ein zweiter Dictatus Papae, S. 119-139.

radikalen «Gregorianismus» bestärkt zu haben, der historisch aus den Verhältnissen des Westens (nicht aus der Auseinandersetzung mit Byzanz) hervorgegangen und wesentlich auf die Verhältnisse der lateinischen Christenheit bezogen war.

Wenn Deusdedit den Papst in dem hier angedeuteten Sinne beeinflusst, wenn er ihm etwa aus seinem Quellenstudium und Arbeitsmaterial Texte und Anschauungen vermittelt hat, die nicht einfach nur streng «gregorianisch» waren, sondern den Blick über die unmittelbaren Kampfpositionen im Westen hinaus weiteten und ein zeitgeschichtlich mögliches Maß an Verständnis für die östliche Christenheit förderten, dann konnte dies für Urbans Verhandlungen mit dem politischen und dem kirchlichen Konstantinopel und für seine Beziehungen zur Ostkirche nur günstig sein. Zumindest der anfängliche Verlauf dieser Verhandlungen, vor allem die im ganzen wohl positiv zu wertende Reaktion aus Konstantinopel im Jahre 1089, geben solchen Vermutungen einige Wahrscheinlichkeit.

Allerdings – und auch dies ist vorwegnehmend hier anzumerken – liefern der Verhandlungsverlauf und insbesondere das augenscheinliche Ausbleiben einer päpstlichen Antwort auf die byzantinischen Gegenforderungen und Anregungen von 1089 zugleich Anzeichen dafür, daß in bestimmten, für die kirchliche Verständigung entscheidenden Fragen auf römischer Seite doch Hemmungen und Grenzen bestanden, die Urban II. ebenso wenig zu überwinden vermochte wie Deusdedit oder andere Reformer. Das gilt offensichtlich von der Frage eines päpstlichen Amtsantrittsschreibens und Glaubensbekenntnisses als byzantinische Vorbedingung für die Aufnahme des Papstnamens in die Diptychen der Ostkirche. Andererseits sah sich aber auch die griechische Hierarchie in diesem Verhandlungspunkt vor Grenzen, die sie nicht mehr überschreiten wollte¹⁰². So

¹⁰² Deusdedit war sicher nicht der einzige in Rom, der die altkirchliche (inzwischen nur noch griechische) Tradition und Praxis der patriarchalen Amtsantrittsschreiben als Voraussetzung für die amtsbrüderliche Anerkennung und die Aufnahme in die Diptychen, d. h. in die orthodoxe Gemeinschaft der Patriarchen, gekannt hat; vgl. Coll. Can., Capitulatio zu Lib. I (GLANVELL S. 14, 16), dazu Coll. Can. I, 228 (S. 132 f.) mit Bezugnahme auf Gregor d. Gr. und I, 232 (S. 135) *ex synodica b. Gregorii pape*. Urban II. selbst scheint (aus welcher Quellenüberlieferung auch immer) diesen Text oder Textauszug der Synodica Gregors d. Gr. gekannt zu haben, vgl. JL 5685 (MIGNE PL 151, 496 A über die *auctoritas* des Konzils von Nikäa, dazu auch Pseudoisidor, Praefatio IX, HINSCHIUS S. 19); ebenfalls mit Berufung auf Gregor d. Gr.: Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 49 (THANER S. 293). Die Synodica Gregors d. Gr. zitiert auch Bernold von Konstanz in seinen Schriften *De excommunicatis vitandis* (MGH Ldl 2, 129) und *Apologeticus* (MGH Ldl 2, 61), wobei er den Brauch der Zusendung der *synodalis epistola* und der Aufnahme in die Diptychen erläutert, zugleich jedoch gesteht, nicht zu wissen, ob diese *consuetudo* zur Zeit noch weiterbestehe (*Apologeticus*, MGH Ldl 2, 62);

läßt sich schon aufgrund unserer bisherigen Untersuchungen¹⁰³ an diesem Beispiel die historische Situation verdeutlichen: Trotz großer Hochachtung vor Byzanz und der alten Kirchentradition des Ostens (und andererseits auch vor der

im Rahmen dieser Tradition erscheint auch bei Bernold (wenngleich nicht so deutlich wie im *Libellus Deusededit*) der Papst als einer der Patriarchen, der aufgrund seines orthodoxen Synodica-Bekenntnisses *inter catholicos patriarchas* gezählt und in die Diptychen eingetragen wird. Zum Brauch der Synodica vgl. ferner Manegold von Lautenbach, *Liber ad Gebhardum* c. 19 (MGH Ldl 1, 342).

¹⁰³ Ein vollständiges, genauer differenziertes Bild von den damaligen Verständigungsmöglichkeiten und Trennungsfaktoren, das auf systematischer und vergleichender Durchforschung aller kanonistischen, theologischen und «publizistischen» Quellen beruht, kann hier nicht gezeichnet werden. In solch weiterem Zusammenhang ist etwa auch ein Autor aus den oberitalienischen Reformkreisen der Urbanzeit zu erwähnen: Bonizo von Sutri, auf den DVORNIK, *Schisma de Photius*, S. 404 ff., 408 f., MACCARRONE, *Fundamentum*, S. 611, 651 und BERSCHIN, *Bonizo von Sutri*, S. 112 ff., hingewiesen haben. Zu Bonizo als Kanonist vgl. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung* 2, 534-541. Im Anschluß an BERSCHIN (S. 12 ff.) und FUHRMANN (S. 535) sind meine früheren Ausführungen (Bd. 1, 123) zu korrigieren: Urban II. ist zwar 1088, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, für Bonizo als Bischof von Piacenza eingetreten, hat sich dann aber offensichtlich nicht mehr weiter um ihn gekümmert. Bonizo hat das 1089 auf ihn verübte Attentat noch um einige Jahre überlebt. – Interessant als Beispiel seiner Einstellung zu Byzanz ist der *Liber de vita christiana*, an dem Bonizo noch in seinen letzten Lebensjahren gearbeitet hat – wohl bereits unter dem Eindruck der neuen päpstlichen Beziehungen zu Konstantinopel, wie BERSCHIN (S. 113) vermutete. Bonizo entwirft hier ein gelegentlich eigenwillig skizziertes probyzantinisches Stimmungsbild (VII, 1, PERELS S. 233; vgl. auch schon *Liber ad amicum* II, MGH Ldl 1, 573 f. zu Constantin), in dem das zeitgenössische Byzanz, *nove Rome imperium*, als das eigentliche christliche römische Reich gepriesen wird, das trotz teilweisen Zusammenbruchs noch immer nicht nur allen äußeren Feinden standhält, sondern auch im Innern seine Untertanen *jugo imperiali* zu einer christlichen Gesellschaft macht. Im Westen ist das Imperium Romanum untergegangen, und das mittelalterliche Nachfolgekaisertum tritt bei Bonizo gegenüber Byzanz merkwürdig in den Hintergrund (hier noch mehr als im *Liber ad amicum*, etwa Lib. II, MGH Ldl 1, 753 f.; III, S. 581; V, S. 586 f.). Auf Einschränkungen, die in Bonizos Bild vom Kaisertum in Ost und West und seiner Bewunderung für Byzanz zu machen sind, verweist BERSCHIN S. 112 f. Der *Liber de vita christiana* erweckt gelegentlich (besonders mit Buch VII, 1) den Eindruck einer gewissen Entsprechung zwischen der Sicht Bonizos und der Haltung, die Urban II. im Laufe seines Pontifikats gegenüber dem Imperium (Romanum) eingenommen hat. In eigenen Äußerungen und Textzitaten, die das Verhältnis Roms zur Ostkirche betreffen, erscheint Bonizo wenig charakteristisch, Probleme scheint es für ihn hier nicht zu geben. Die Patriarchate (einschließlich Roms) sieht er als besonderen Bischofsrang in einem universalkirchlich einheitlichen Episkopat (*episcopatus unus . . . toto orbe diffusus*, vgl. *Deusededit*, Coll. Can. I, 278, GLANVELL S. 162) zusammengefaßt unter dem auf Petrus begründeten Vorrang der Römischen Kirche; die

senior Roma und der Petrus-Tradition), trotz eines freilich im allgemeinen beharrenden Einheitsempfindens, das auch für manche Unterschiede gegenseitige Toleranz einschloß, und trotz der geistigen Disposition zu Verständigung und Entgegenkommen traten am konkreten, ekklesiologisch entscheidenden Detail dann doch sofort die römischen und griechischen Konzeptionen, sozusagen das römisch-petrinische und das griechisch-patriarchale Prinzip oder die römische und die griechische Vorstellung von «Pentarchie», so bestimmend hervor, daß die Verhandlungen in den kirchlichen Fragen nicht mehr weiterkamen und man praktisch beim status quo verblieb. Der augenscheinliche Erfolg der römisch-byzantinischen Kontaktnahme von 1089 lag eher im Bereich der Politik.

Damit erscheinen, von den kirchlichen Fragen nicht zu trennen, weitere historische Bedingungen, unter denen Urbans II. Wiederaufnahme der Beziehungen des Reformpapsttums zu Konstantinopel stand: die politischen Konstellationen und Entwicklungstendenzen. Für den Papst bedeutete dies vor allem, daß er eine Lösung für ein Problem finden mußte, das vielfältige historische Konsequenzen und beunruhigende Unsicherheitsfaktoren enthielt: die Position und Aktivität der Normannen zwischen Rom und Byzanz. Ein zweites Problem war unmittelbar damit verbunden: die Existenz griechischer, dem Patriarchat Konstantinopel zugehöriger Kirchen.

Normannen und Griechen zwischen Rom und Byzanz

Zu der Zeit, als Urban zum Papst erhoben wurde, war die normannische «Frühzeit» längst zu Ende, die anfangs räumlich wie inhaltlich noch begrenzten normannischen Zielsetzungen waren weiter und bedeutender geworden¹⁰⁴. Jetzt

Patriarchen unterscheiden sich dadurch vom römischen Bischof, *quia, quicquid dignitatis habent vel privilegii, a Romana habent ecclesia* (Lib. de vita christ. II, 4, PERELS S. 35); vgl. auch IV, 51 (S. 134 f.), IV, 95 (S. 159 f.). Dabei finden sich Übernahmen aus Pseudoisidor, auch Anklänge an Deusdedit's Coll. Can. (etwa I, 61, I, 47 u. a.). Zu Bonizos Quellen vgl. FUHRMANN a. a. O. – Lateinisch-griechische Streitfragen behandelt Bonizo nicht. Den Azymengebrauch erwähnt er ohne jede Bezugnahme auf die kirchliche Kontroverse als Einführung Alexanders I. mit der Feststellung, daß bis dahin *indifferenter et fermentatus et azimus offerebatur* und daß die Apostel sich nicht besonders darum gesorgt hätten, *utrum panis esset azimus vel fermentatus* (Libellus de sacramentis, de eucharistia, BERSCHIN, Bonizo von Sutri, S. 154, 191 ff. und 150, 71 ff.; vgl. auch Lib. de vita christ. IV, 5, PERELS S. 115).

¹⁰⁴ Zum historischen Charakter der normannischen Festsetzung in Italien, nicht als einer ursprünglichen und planmäßigen Eroberungsbewegung, sondern mehr als einer vielfältig und verschiedenartig (auch bevölkerungs- und sozialgeschichtlich) motivierten, teils auch durch interessierte Einladungen aus Italien selbst geförderten Einwanderungs-

hatte sich im normannischen Süditalien und Sizilien eine neue historische Kraft entwickelt, die aufgrund der bestehenden Machtverhältnisse von hier nicht nur nicht mehr verdrängt werden konnte, sondern die nunmehr mit der ihr eigenen Initiative von diesem mediterranen Zentrum aus – neben einigen italienischen Seestädten wie besonders Pisa und Genua und neben den spanischen Königreichen Castilien und Aragon und den katalanischen Grafschaften, namentlich Barcelona, im Westen – ihren Anteil nahm an der europäischen Eroberung und historischen Neugestaltung des Mittelmeerraumes. Zwischen den beiden Imperia, auf beider Kosten und als deren gemeinsamer Feind (vor allem jedoch als gefährlicher Gegner von Byzanz) etabliert, gab diese neue Kraft dem mittelalterlichen «Zwei-Kaiserproblem» manche neuen Aspekte, beeinflusste nachhaltig die Beziehungen zwischen dem östlichen und dem westlichen Kaisertum und gewann damit und naturgemäß durch die unmittelbare Nachbarschaft zum Kirchenstaat und das Eindringen in die Terra beati Petri selbst, zugleich entscheidende Bedeutung für das Schicksal und die Politik des römischen Papsttums. In das durch die Normannenpolitik hervorgerufene Spannungsfeld wurden, teils unmittelbar, teils indirekt, auch andere Mächte und Reiche einbezogen, deren Geschichte ohnehin schon durch ihre Lage zwischen den Kaiserreichen geprägt war: insbesondere Venedig, dann auch der päpstliche Vasallenstaat Dalmatien-Kroatien und das Königreich Ungarn.

Zwar hatten sich nun festere Herrschaftskomplexe gebildet, Herrschaftstitel und politische Ideen hatten sich mit alten Traditionen und neuen Zielen verbunden und die denkbar höchste Legitimation war erreicht seit dem Eintritt der bedeutendsten (festländischen) Normannen in die römische Vasallität als Lehnslleute des Papstes, mehr noch: als fideles des heiligen Petrus selbst. Aber noch erschienen die normannischen Herrschaftsbereiche heteroklit, die politischen Pläne und Aktionen individuell personengebunden, die Entwicklung in Süditalien-Sizilien unsicher und zufällig, und noch hatte das Ganze nicht den inneren Zusammenhang und die historische Einheit des 12. Jahrhunderts, so prekär auch immer diese Einheit war. Erst im späteren Rückblick wird man gewahr, wie sehr dieses Mittelmeerzentrum, Schnittpunkt der großen Kulturkreise, in seiner historischen Umwelt der beiden Imperien, des Papsttums und der islamischen «Gegenwelt»,

bewegung normannischer Pilger, Söldner und Siedler vgl. HOFFMANN, Die Anfänge der Normannen in Süditalien, S. 95-114; VON FALKENHAUSEN, Aspetti storico-economici dell'età di Roberto il Guiscardo S. 115 ff.; MÉNAGER, Pesanteur et étologie de la colonisation normande en Italie, S. 189 ff.; DELOGU, Evoluzione politica dei normanni, S. 51-104 (zur Entwicklung der politischen Ideen und Ziele); MUSCA, Normanni in Inghilterra e normanni in Italia S. 113 ff.; OLDONI, Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna, S. 139-174, dazu auch NITSCHKE, Beobachtungen zur normannischen Erziehung im 11. Jh., S. 265 ff.

fortan die Ideen und Handlungen aller inspiriert, geprägt und getragen hat, die den süditalisch-sizilischen Raum beherrschten, über die normannische Geschichte hinaus durch die staufische Epoche bis in die angevinische Zeit. Die Normannen hatten im 11. Jahrhundert mit ihren diversen Einzelaktionen begonnen, dieses Zwischengebiet zu einem neuen historischen Raum zu machen, der nun bereits auf sie selbst seine ersten Wirkungen ausübte. Noch waren sie erst im Begriff, ein neues Machtzentrum zu schaffen, am Rande und außerhalb der alten Kaiserreiche und in den vorgeschobenen islamischen Grenzbereichen – gleichsam ein Archimedischer Punkt, von dem aus sich zwar nicht die geschichtliche Welt aus den Angeln heben ließ, wohl aber die traditionellen Verhältnisse und die bisherige Politik entscheidend beeinflusst und verändert werden konnten. Individuen und Charaktere (von Robert Guiscard und Roger II. über Heinrich VI. und Friedrich II. zu Karl von Anjou) in ihrer Eigenart und Spontaneität wie in ihren Traditionsbindungen, schienen sich den Wirkungen dieses historischen Raumes nicht zu entziehen, die wiederholt ähnliche Grundzüge der politischen Probleme und Konstellationen, Ambitionen und Aktionen hervorbrachten; und manches Einzelgeschehen des späteren 11. Jahrhunderts im Rahmen der Beziehungen zwischen den Herren Süditaliens-Siziliens, den Kaiserreichen und dem Papsttum nimmt fast den Charakter unbewußter historischer Präzedenzfälle oder «Vorwegnahmen» der Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts an.

In der zeitgeschichtlichen Perspektive sah sich Urban II. vorerst noch, außer einer unruhigen regionalen und lokalen normannischen Feudalwelt, drei unterschiedlichen Machtkomplexen mit jeweils eigenen Aktionsrichtungen gegenübergestellt: dem Robert Guiscards mit der Tendenz des Ausgreifens nach Byzanz (jetzt unter der nach Salerno und Amalfi hin sich ausweitenden Herrschaft seiner Söhne Roger Borsa und Bohemund), dem Jordans von Capua mit der Expansionsbewegung über das römische Campanien nach Rom hin und dem Rogers I. mit dem Hauptziel der Eroberung Siziliens. Aus dieser politischen wie auch kirchlichen Diversität heraus werden manche Züge der Politik Urbans II. verständlich: seine normannische Lehnspolitik, sein unbekümmertes Arrangieren einer salisch-normannischen (sizilischen) Dynastieverbindung, seine kirchenpolitische Großzügigkeit mit der Verleihung des Sizilischen Legationsprivilegs, schließlich auch seine Byzanz- und Kreuzzugspolitik.

Neben der machtpolitischen Bedeutung und den Wirkungen nach außen blieben auch die inneren, insbesondere die kirchlichen Verhältnisse des normannischen Süditalien und Sizilien nicht ohne Einfluß auf die päpstliche Kirchenführung und Politik, auch auf die Beziehungen Roms zu Byzanz. Innerhalb der normannischen Gesamtetablierung, mit der man jetzt als einer festen Größe zu rechnen hatte, war die politische Entwicklung noch uneinheitlich, unruhig und von regionalem Partikularismus bestimmt; die verschiedenen Herrschaftssphären waren noch fluktuierend – teils expandierend, teils im eigenen Bestand gefährdet

durch Aufstände oder Eingliederung in eine andere Lehnsoberherrschaft, wie das Beispiel des Fürstentums Capua zeigte; teils gab es territoriale Veränderungen auch im Zuge der Konflikte und Verträge zwischen den Erben Robert Guiscards untereinander und mit Roger von Sizilien. Insbesondere waren die Herrschaftsbildungen unter einzelnen Familien und Individuen noch unfertig in ihrem inneren Ausbau und gegen machtpolitische Konkurrenten, Rebellion von Vasallen oder Aufstände der Bevölkerung nicht überall sicher stabilisiert¹⁰⁵.

Umso mehr waren die Normannen bereits in dieser Entwicklungsphase (nicht erst in der Zeit der Reichsbildung im 12. Jahrhundert) bestrebt, nach dem ihnen vertrauten und gemäßen Prinzip der Kirchenhoheit und des Eigenkirchenwesens Herrschaftsorganisation und Kirchenorganisation miteinander zu verbinden, in den bestehenden, wiedererrichteten oder neu gegründeten Kirchen feste Kader zu finden und vor allem in den Bistümern, auch in den Klöstern, zuverlässige Stützpunkte zu gewinnen. In der Ausübung des Eigenkirchenrechts über die niederen Kirchen und der Verfügung über Bistümer und Abteien und mit deren materieller Ausstattung durch die normannischen Kirchenherren wurden die politisch-administrativen Strukturen mit den kirchlichen Strukturen verknüpft, und es trat auch bei den Normannen in Süditalien und Sizilien der bekannte, überall im mittelalterlichen Europa die politische Geschichte charakterisierende Grundzug zutage: die Herrschaftsbildung und Staatsbegründung werden wirksam ergänzt und gestützt durch die Schaffung einer eigenen Landeskirche (später «Reichskirche»). Da die neuen Herren bei Besetzung und Privilegierung ihrer Kirchen verständlicher Weise Leute ihrer eigenen normannischen oder überhaupt auswärtiger, besonders westeuropäischer Herkunft bevorzugten, kam es seit dem späteren 11. Jahrhundert zu kirchen- und kulturgeschichtlich bedeutsamen Wandlungen in der Personalstruktur der kirchlichen Führungsschichten vor allem in den Bistümern, aber auch in den Klöstern. Dabei handelte es sich nicht um eine schematische «Normannisierung», vielmehr entstand ein der Personenherkunft nach

¹⁰⁵ Vgl. Bd. 1, S. 117-119. Interne Konflikte seit dem Tode Robert Guiscards bis weit in die Zeit Urbans II. hinein erwähnen Gaufred Malaterra III, 41 f. (MURATORI² 5, 1, S. 82), IV, 1, 4, 9-11 (S. 85, 87, 90-92); Ordericus Vitalis, Hist. Eccles. VIII, 7 in fine (CHIBNALL 4, 168); Chron. Mon. Casin. IV, 10 (MGH SS 34, 474); Romuald von Salerno, Annales (MGH SS 19, 411 f.); Lupus Protospatarius, Annal. Barons. (MGH SS 5, 62). – Zur politischen Geschichte und Situation um 1088/89 vgl. außer den in Bd. 1 a. a. O. genannten Darstellungen von KEHR und CHALANDON: DEÉR, Papsttum und Normannen, S. 136 ff., 150 ff. u. ö.; SCHWARZ, Amalfi im frühen MA, S. 58 ff., 63 ff.; D'ALESSANDRO, Rapporti fra Roberto il Guiscardo e Ruggero I, S. 91 ff.; TIRELLI, Osservazioni, S. 977 ff.; YEWDALE, Bohemond I, S. 25 ff.; MANSELLI, Normanni d'Italia, S. 55 ff.; PONTIERI, Tra i normanni, S. 378 ff. – Zur politischen Struktur- und Mentalitätsgeschichte: BUISSON, Formen normannischer Staatsbildung; DELOGU, Evoluzione politica, S. 51-104.

stark monastisch geprägter und «international» (im westeuropäischen Sinne) bestimmter Episkopat, und ähnlich war es offenbar auch um die Äbte der von den Normannen geförderten Klöster bestellt. Am stärksten in ihrer bisherigen Tradition betroffen wurden dabei die Griechen im normannischen Herrschaftsbereich. Für die byzantinischen, zum Teil noch von Konstantinopel bestellten Prälaten und ihre Kirchen brachte die Kirchenhoheit und Personalpolitik der «Franken» eine allmähliche Latinisierung, welche die Normannen zunächst schon aus politischem Mißtrauen, aber auch aus einer instinktiven Tendenz zur Beibehaltung der gewohnten lateinischen Kirchenverhältnisse auch in ihrem neuen Herrschaftsbereich zwar nicht radikal und systematisch und auch nicht überall gleichermaßen betrieben und durchgesetzt, aber in erheblichem Maße gefördert haben¹⁰⁶.

Nach den Erfahrungen aus der Zeit seiner Vorgänger, namentlich Gregors VII. und Victors III., konnte es für Urban II. von Anfang an keinen Zweifel darüber geben, daß eine aktive päpstliche Normannenpolitik zunächst eine Frage der Selbsterhaltung und des Überlebens war, ferner ein dringendes Erfordernis für die Verwirklichung päpstlicher Kirchenregierung und Reform in dem sich neu gestaltenden Süditalien und Sizilien, schließlich eine unumgängliche Notwendigkeit für eine Verständigung mit Byzanz; ohne oder gar gegen die Normannen war nicht mehr auszukommen. So dringlich und eilig das alles auch war, so scheint es nun doch, daß Urban sich mit der Reaktivierung der päpstlichen Normannenpolitik etwas mehr Zeit gelassen hat, als von mir früher (Bd. 1, 116) vermutet worden ist¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Zur kirchenpolitischen Situation und Entwicklung, besonders auch zu der viel diskutierten Frage normannischer Kirchenpolitik gegenüber den Griechen vgl. die schon in Bd. 1 genannte ältere Lit.: CHALANDON, Domination 2; JORDAN, Politique ecclésiastique de Roger I; CASPAR, Gründungsurkunden; KLEWITZ, Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens; DERS., Wiederherstellung der römischen Kirche. Den neueren Forschungsstand kennzeichnen HOLTZMANN, Papsttum, Normannen und griechische Kirche; GIRGENSOHN, Dall'episcopato greco all'episcopato latino; HERDE, Il papato e la chiesa greca; DERS., Papsttum und griechische Kirche in Süditalien; KAMP, Vescovi e diocesi dell'Italia meridionale; DERS., Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg der unteritalienischen Bischöfe; FONSECA, La prima generazione normanna e le istituzioni monastiche; DERS., Organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna; DERS., Istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale; MÉNAGER, Byzantinisation religieuse et politique monastique; DERS., Fondations monastiques de Robert Guiscard; PERTUSI, Rapporti tra il monachesimo italogreco ed il monachesimo bizantino; SCADUTO, Monachesimo Basiliano, S. 35 ff. – Zur Ausgangssituation vgl. VON FALKENHAUSEN, Byzantinische Herrschaft, S. 147 ff.

¹⁰⁷ Hierzu werden aufgrund erneuten Studiums der Quellen und im Anschluß an neuere Forschungsergebnisse (und Hypothesen) einige Korrekturen erforderlich, die im

Die Normannen, zu sehr mit eigenen Problemen und Unternehmungen befaßt, hatten es ihrerseits offenbar nicht besonders eilig, mit dem neuen Papst zur Regelung lehnrechtlicher und kirchenpolitischer Verhältnisse in Verbindung zu treten. Mag auch dies für Urban ein Grund zu vorerst abwartender Haltung gewesen sein, vor allem war es aber wohl seine eigene damals so kümmerliche Lage, in der er darauf bedacht war, nicht sofort und von vornherein als Schutzflehender zu erscheinen und seine Helfer nicht zu seinen Herren werden zu lassen, die ihm schließlich das Gesetz des Handelns diktierten. Angesichts einer auf päpstlicher wie auf normannischer Seite noch unsicheren Entwicklung¹⁰⁸ und bei den historisch-geographisch differenzierten politischen und kirchlichen Verhältnissen, denen hier Rechnung zu tragen war¹⁰⁹, empfahl es sich, zunächst nichts zu über-

folgenden an entsprechender Stelle angezeigt werden. Zwar handelt es sich im wesentlichen um chronologische Korrekturen (insbesondere um den Zeitansatz der Konferenz Urbans II. mit Roger I. von Sizilien in Troina – nicht mehr zu Frühjahr-Sommer 1088, sondern zu Ende 1089), doch ergibt die veränderte Chronologie auch ein sachlich in manchen Zügen verändertes Bild.

¹⁰⁸ Vgl. auch Anm. 105; dazu einige für Urban II. wichtige Hauptaspekte der politischen Ereignisgeschichte: Im Apulischen Süden lagen die Guiscardsöhne miteinander im Streit, wobei Bohemund mit einigem Erfolg sein schmales Erbe Tarent auf Kosten seines Halbbruders Roger Bursa, Herzogs von Apulien und Calabrien, zu vergrößern suchte und in den Jahren 1088/89 schon eine gewisse Bedeutung gewann (DEÉR, Papsttum und Normannen, S. 150 f.). Andererseits gelang dem Herzog Roger damals mit der Vertreibung des dem Papsttum nahestehenden Fürsten Gisulf II. die Wiederherstellung der normannischen Herrschaft in Dukat und Stadt Amalfi, wenn auch noch nicht endgültig (SCHWARZ, Amalfi, S. 64 ff.), und auch im Fürstentum Salerno mußte die normannische Machtposition vom Papst akzeptiert werden (DEÉR, S. 138). In Calabrien hingegen war es Graf Roger I. von Sizilien, der seine Herrschaftsbasis auf dem Festland erweiterte, indem er sich als Preis für seine Intervention im Konflikt zwischen Bohemund und Roger Bursa von diesem Gebiete Calabriens abtreten ließ (DEÉR, S. 151); die von dieser calabrischen Basis getragene Eroberung Siziliens durch Roger I. hatte inzwischen ihre Endphase erreicht und wurde um 1091 abgeschlossen, womit auch die kirchliche Neuorganisation hier in ein neues Stadium trat. Für den Papst bedenklich war vor allem die vom Fürstentum Capua unter Jordan I. betriebene Annexion großer Teile der römischen Campania – um so mehr, als Jordan (seit 1082) Lehnsmann des deutschen Kaisers war; die durch Jordans deutsche Lehnbindung hervorgerufene frühere Spannung zwischen ihm und den übrigen Normannen (D'ALESSANDRO, Roberto il Guiscardo e Ruggero I, S. 99 f.) schien jetzt nicht mehr zu bestehen. Zwar brach mit Jordans Tod (1090) die Capuaner Herrschaft dieser Normannendynastie zusammen, doch brachte dies dem Papst kaum einen Gewinn, denn der gesamte Komplex einschließlich der Campanischen Erwerbungen, ging 1098 in die Lehnshoheit des Herzogs von Apulien über (DEÉR, S. 138 bis 149; HOFFMANN, Langobarden, Normannen, Päpste, S. 166-173).

¹⁰⁹ In fast allen hier zu regelnden Fragen, ob sie das römische Lehnverhältnis der Normannen, die Kirchenpolitik und Kirchenorganisation oder die Haltung gegenüber

eilen, wenn der Papst wirklich Herr der Situation werden und den Lauf der Dinge einigermaßen in die von ihm gewünschten Bahnen lenken wollte.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür war die Erneuerung der normannischen Petersvasallität, die infolge des Papstwechsels nicht nur lehnrechtlich erforderlich wurde, sondern zugleich ein erstes sichtbares und sicheres Zeichen für die Fortdauer des für Urban II. unentbehrlichen Bündnisses war. Der neue Papst mußte baldmöglichst zum Lehnsherrn der Normannen werden, nicht nur formal, sondern auch mit praktischer Wirksamkeit, und das bedeutete, von sicherem Aufenthalt im normannischen Bereich und feierlich repräsentativen Amtshandlungen dort abgesehen, vor allem die wesentlich erleichterte autoritative päpstliche Teilnahme an der normannischen Kirchenpolitik und Kirchenorganisation und die Möglichkeit einer gewissen politischen Einwirkung auf die päpstlichen Vasallen. Mit diesem Aspekt gewann die Lehnshoheit des Papstes ihre besondere Bedeutung auch für die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel – belastend wie bisher oder förderlich, wenn es gelang, die Normannen für eine Politik der Verständigung mit Byzanz zu gewinnen.

Der erneute Abschluß des normannisch-päpstlichen Lehnsvertrages ist jedoch eindeutig nur für den Herzog Roger Bursa von Apulien-Calabrien bezeugt, nicht hingegen für den anderen Guiscard-Erben Bohemund von Tarent. Graf Roger I. von Sizilien war nie päpstlicher Vasall. Die Rechtsbeziehung Jordans I. von Capua zum Papsttum in diesen Jahren ist zwar nicht mit völliger Sicherheit zu definieren, doch scheint es, daß auch im Falle dieses ehemaligen römischen Petersvasallen eine feudalrechtliche Lösung gefunden werden konnte¹¹⁰. Dem Fürsten

Byzanz und das Verhältnis zu den Griechen Süditaliens und Siziliens betrafen, waren erhebliche Unterschiede zu machen, nicht nur zwischen dem süditalischen Festland und der Insel Sizilien, sondern auch innerhalb Süditaliens selbst zwischen den verschiedenen normannischen Herrschaften, zwischen den stärker lateinisch und den mehr griechisch geprägten Regionen, zwischen den mehr von der langobardischen Herrschaft und den nachhaltiger noch von der byzantinischen Verwaltung bestimmten Gebieten. Die (für die Erforschung der politischen und kirchlichen Zusammenhänge und Entwicklungen auch methodisch wichtigen) Differenzierungen werden in den neueren historischen Arbeiten hervorgehoben und im einzelnen analysiert, vgl. Anm. 106, sowie weitere Forschungsbeiträge besonders in italienischen Kongreßpublikationen (wie *Miscellanea Milano*; *Roberto il Guiscardo*; *Ruggero il gran conte*; *Sicilia Normanna*; *Istituzioni e società*; *Chiesa Greca* u. a.).

¹¹⁰ Zur römischen Vasallität der Normannen vgl. Bd. 1, 115-118, wozu hier nachzutragen ist, daß Graf Roger I. von Sizilien auch indirekt (als Vasall seines Neffen Roger Bursa) nicht «in dieses ganze päpstlich-normannische Lehnssystem einbezogen war» (Bd. 1, 118; dazu DEER, Papsttum und Normannen, S. 151 und 167 ff., der auf das hier geltende Prinzip: *Homo hominis mei non est homo meus* hinwies). Die Möglichkeit, wenn nicht sogar Wahrscheinlichkeit, einer Lehnsnahme und päpstlichen Investitur Jor-

von Capua gegenüber ist Urban schon gleich 1088 aus seiner Reserve herausgetreten, und mit ihm ist er vermutlich auch bald und ohne besonderes Aufsehen zu einer Einigung gekommen.

Aber mit dem großen öffentlichen Auftritt als Lehnsherr hat Urban II. dann doch abgewartet bis zu seiner ersten Reise nach Süditalien im Sommer 1089. Jetzt kamen ihm auch Roger Bursa und Bohemund bereits bis nach Montecassino entgegen, und im September 1089 in Melfi, wo genau 30 Jahre zuvor die normannische Petersvasallität begründet worden war, nahm Urban inmitten einer Konzilsversammlung die Lehnshuldigung des Herzogs Roger Bursa entgegen und erteilte ihm feierlich die päpstliche Investitur¹¹¹. Nicht das Jubiläum dürfte diesen Termin bestimmt haben, sondern vielmehr der Wandel von Urbans Situation in Rom im Sommer 1089, so fragwürdig dieser Umschwung auch war¹¹²; aber hier kam es doch sehr auf die äußere Wirkung und auf die Verbreitung der «Siegesnachricht» an, wofür Urban in der eigenen ersten Begeisterung auch gesorgt hat, wahrscheinlich über die beiden bekannten päpstlichen Mitteilungen vom Juli 1089 hinaus. Er kannte auch die feudale Mentalität gut genug, um diesen Augenblick zu nützen. Der von eigenen Leuten ohne normannische Hilfe in seiner römischen Bischofsstadt (seinem eigenen «Herrensitz») errungene Erfolg brachte dem Papst endlich die Gelegenheit, sich seinen normannischen Bundesgenossen und Vasallen in besserer Position vorzustellen. Andererseits war es auch an der Zeit, mit den Normannen einig zu werden; denn nach der Vertreibung des kaiserlichen Gegenpapstes aus Rom mußte man mit einem baldigen Italienzug Heinrichs IV. rechnen, der den Papst in die schlimmste Bedrängnis bringen, die deutsche Lehnshuldigung Jordans von Capua aktivieren und Urban in die bedenklichste Abhängigkeit von den Normannen versetzen konnte; zudem würde mit aller Wahrscheinlichkeit auch das salisch-kommenische Kaiserbündnis wiederbelebt und eine Verständigung des Reformpapsttums mit Byzanz aussichtslos gemacht werden¹¹³.

dans I. von Capua kann man wohl trotz der Einwände von DEÉR (S. 141-143) weiterhin annehmen; vgl. dazu HOFFMANN, Langobarden, Normannen, Päpste, S. 166 ff.; TIRELLI, Osservazioni, S. 1007 ff.

¹¹¹ It. Pont. 8, 23 Nr. *72 und 9, 284 Nr. *34; Coll. Brit. Urbani II ep. 47 mit Hinweis (aber ohne Textzitat) auf den Eid Rogers, EWALD NA 5 (1880) S. 366; Romuald von Salerno, Chron. (Annal.) zu 1090, MGH SS 19, 412; DEÉR, Papsttum und süditalienische Normannenstaaten (Hist. Texte MA 12, S. 42). In Montecassino luden Roger und Bohemund den Papst zur Klosterweihe nach Banzi ein, It. Pont. 9, 462 Nr. *3; JL 5487 = It. Pont. 9, 462 Nr. *4 (durch Interpolationen stellenweise verfälschte Urkunde).

¹¹² Vgl. Bd. 1, 101 f. und die dort (Anm. 313) genannten päpstlichen Schriftstücke von Anfang Juli 1089.

¹¹³ Vgl. Bd. 1, 125 ff. Als der Italienzug im Frühjahr 1090 dann tatsächlich in Gang

Nicht umsonst hat Urban II. nach seinem ersten Erfolg in Rom den rechten Augenblick gesehen, auch gegenüber Byzanz die Initiative zu ergreifen und seine Legaten nach Konstantinopel zu entsenden – auch dies, wie es scheint, ohne Mitwirkung der Normannen, aber auch, ganz offenkundig, ohne Störung durch die Normannen. Das setzt voraus, daß damals ein gewisses päpstlich-normannisches Einvernehmen erreicht wurde, zumal die päpstliche Byzanzlegation wohl kaum so ganz geheim und unbemerkt bleiben konnte, wie es nach der Quellenüberlieferung zunächst aussieht. Mittlerweile waren die politischen Verhältnisse, Mentalitäten und Entwicklungstendenzen bei den Normannen für Urban wohl auch überschaubarer geworden. Seit Sommer 1089 konnte der Papst im großen und ganzen die Normannen als seine fideles im weiteren Sinne dieses Begriffs betrachten, auch auf dem Gebiet der allgemeinen Politik, in der es vor allem jede weitere Aggression gegen Byzanz im Stile Robert Guiscards zu verhüten galt. Noch in der Zeit Urbans selbst feierten normannische Dichter und Geschichtsschreiber den «Sieg» Robert Guiscards über den byzantinischen Kaiser und die Griechen¹¹⁴, und im normannischen Geschichts- und Selbstbewußtsein lebte die Tradition eines Unternehmens weiter, das seinerzeit nicht als Idee aufgegeben, sondern nur mit dem Tode Robert Guiscards abgebrochen worden war. Die Wiederaufnahme aggressiver antibyzantinischer Politik der Normannen blieb zu befürchten, vor allem blieb die Möglichkeit einer erneuten Normanneninvasion ein beherrschender Faktor der gesamten byzantinischen Westpolitik. Praktisch lag auch der Bruch zwischen Rom und Konstantinopel viel mehr hier im Politischen und besonders im Bündnis des Papstes mit den Normannen als in den mehr oder weniger eifrig diskutierten kirchlichen Kontroversfragen. Jeder Versuch einer Verständigung mit Byzanz war illusorisch, wenn es nicht gelang, die Normannen zu neutralisieren, ganz abgesehen davon, daß dies ohnehin im unmittelbaren Interesse des Papstes selbst geboten war und daß normannische Angriffe

kam, konnte Urban, nicht zuletzt aufgrund der rechtzeitigen Vorbereitung des Terrains und der Mentalität im Jahre 1089, ohne besondere Schwierigkeit und auf lange Dauer (von Mai 1090 bis Dez. 1091, dann wieder vom Frühjahr 1092 bis November 1093) die Regierung der Kirche vom normannischen Süditalien aus weiterführen.

¹¹⁴ Wilhelm von Apulien in seinem Heldenlied über Robert Guiscard IV, 566 ff. (MATHIEU, Guillaume de Pouille, *La Geste*, S. 234; Roberts Kampf unter dem Banner des hl. Petrus: IV, 408 ff., nach MATHIEU S. 227 das päpstliche Investitursymbol bei der früheren Belehnung Roberts); Gaufred Malaterra, *De rebus gestis III*, 40 (MURATORI² 5, 1, S. 81); weitere Quellenhinweise gibt MATHIEU im Kommentar (S. 326 f.). – Bei beiden normannischen Schriftstellern kommen zwar «die Griechen» als Krieger im Vergleich zu den Normannen schlecht weg, doch sind Wilhelm von Apulien und Gaufred Malaterra in ihren *Gesta* der beiden berühmtesten italienischen Normannen jener Zeit durchaus nicht byzanzfeindlich eingestellt, erscheinen vielmehr gelegentlich auch als kritische Beobachter der eigenen normannischen Mentalität und Handlungsweise.

auf das christliche Byzanz sich auch mit Urbans Konzeption von Reconquista und Restauratio nicht vereinbaren ließen. Zu solcher Beruhigungspolitik aber standen dem Papst kaum andere Mittel zur Verfügung als die unmittelbare persönliche Wirkung als Lehnsherr, als geistliches Haupt der allgemeinen Christenheit und als Herold einer von Gott selbst ins Werk gesetzten Zeitenwende innerer Erneuerung und äußerer Verbreitung der Christianitas. In dieser dreifachen Funktion, in der Urban schon seit 1088 an der politischen und kirchlichen Entwicklung Spaniens mitwirkte, trat er nun auch bei den Normannen Italiens und Siziliens auf. Freilich hätte er hier, zumal für seine Byzanzpolitik, kaum viel erreichen können¹¹⁵, wären ihm nicht die Zeitumstände zu Hilfe gekommen.

Den normannischen Mittelmeerimpuls, soweit er Kampf gegen den Islam war, hatten schon Urbans Vorgänger als Glaubenskrieg sanktioniert. Jetzt, da dieser Impuls unter der Führung des Grafen Roger I. in die Eroberung des sarazenischen Siziliens eingemündet war, ordnete Urban II. diese ganz programmatisch in die zeitgenössische Bewegung christlicher Reconquista ein, die er selbst als gottgefügte *Translatio regni* und Restauratio der Religion und Kirche interpretierte und in der sich für ihn in Sizilien wie in Spanien und schließlich mit dem Kreuzzug im Orient der gleiche heilsgeschichtliche Prozeß vollzog¹¹⁶. Mit dieser Sicht der Zeitgeschichte, insbesondere mit dieser Beurteilung der Eroberung und Neuordnung Siziliens, befand sich Urban in voller Übereinstimmung mit der normannischen Selbstdarstellung Rogers I. Daß auch mit dieser normannischen Eroberung ehemaliges byzantinisches Reichsgebiet in Besitz genommen wurde, blieb dabei ganz außer Acht; doch schien das päpstliche und normannische Verhältnis zu Byzanz dadurch nicht weiter belastet zu werden – in Konstantinopel mußte man diesen Vorgängen ohnehin tatenlos und resigniert zusehen. Entscheidend aber war, daß Roger I. keine unmittelbar gegen Byzanz selbst gerichteten Ambitionen hatte. Sein Interesse konzentrierte sich auf den zentralen Mittelmeerraum, vor allem auf die Eroberung Siziliens und die Stabilisierung seiner Herrschaft dort und auf dem italienischen Festland; ein Ausgreifen nach Malta (um 1090) blieb damals noch Episode und führte noch nicht zur Eroberung der Insel. Anscheinend schon gegen Ende der entscheidenden militärischen Erfolge gegen

¹¹⁵ Deutlich genug zeigt das der erneute normannische Byzanzkrieg, der sich schon im späteren Verlauf des Kreuzzugs anbahnte und den Bohemund von Tarent-Antiochia zu Anfang des 12. Jh. unternahm, noch dazu als «Kreuzzug»; und schon Urbans II. Nachfolger, Paschalis II., hat sich wieder auf ein solches Unternehmen eingelassen – auch er, so scheint es, wiederum durch normannische Propaganda irregeführt wie einst Gregor VII. Wie zur Zeit Robert Guiscards ist auch dieser normannische Angriff auf Byzanz nur notgedrungen mit dem militärischen Scheitern Bohemunds (1108) abgebrochen worden. Vgl. FINK, *The foundations of the latin states*, S. 373 ff. und 390 ff.; DUJCEV, *Normanni e l'Oriente bizantino*, S. 125 ff.; SERVATIUS, *Paschalis II.*, S. 256 ff.

¹¹⁶ Vgl. dazu das Kapitel über Urbans II. Kreuzzugsidee, unten S. 333 ff., 337 ff.

die Ziriden im gegenüberliegenden Nordafrika, die Süditalien angriffen und die muslimische Verteidigung in Sizilien unterstützten, kam es unter Roger I. zu nunmehr friedlichen politischen und kommerziellen Beziehungen auf Vertragsbasis, Ansätze zu einer normannischen Afrikapolitik¹¹⁷. Im übrigen gefiel sich Roger I. ganz in der Rolle des Vorkämpfers der Christenheit und Restaurators der Kirche, und er muß wohl auch persönlich von seiner Sendung überzeugt gewesen sein, in der Urban II., seinerseits von der Idee heilsgeschichtlichen Zeitgeschehens begeistert, ihn unablässig und nachdrücklich bestätigte. Rogers Integrations- und Toleranzpolitik gegenüber Griechen und Sarazenen wurde dadurch keineswegs beeinträchtigt, auch nicht in den Augen des Papstes.

Den anderen, gegen Byzanz gerichteten normannischen Mittelmeerimpuls, der zunächst von den italischen Festlandnormannen ausging und sich zuerst mit dem Eroberungskrieg Robert Guiscards (1081-1085) abzeichnete, hatte schon Gregor VII. nicht hemmen können und aufgrund einer verfehlten, durch Robert Guiscards Täuschungsmanöver erst recht verwirrten Beurteilung der Verhältnisse auch gar nicht hemmen wollen; Gregor hatte das Unternehmen vielmehr unterstützt¹¹⁸. Diese Politik, die seitdem nicht korrigiert worden war, wollte (und mußte) Urban II. so rasch wie möglich revidieren und in ihren noch immer nachwirkenden Folgen überwinden. Bei den Nachfolgern Robert Guiscards hatte er damit jetzt keine Schwierigkeiten mehr, sie waren aufgrund ihrer internen Herrschaftsprobleme, ihrer machtpolitischen Händel und Erbstreitereien gar nicht in der Lage, das Byzanzprojekt ihres Vaters wiederaufzunehmen; Roger Borsa dachte daran auch später nicht, und Bohemunds byzantinisches Abenteuer sollte erst mit dem Kreuzzug einen neuen Ansatzpunkt finden. Ein Sohn Guiscards,

¹¹⁷ Zu Roger I. und der Eroberung Siziliens: LOPEZ, *The norman conquest of Sicily*, in: SETTON-BALDWIN, *Crusades* 1, 54 ff.; nur summarisch kann hier auf die zahlreichen Einzelstudien vor allem in italienischen Kongreßakten hingewiesen werden, wie *Sicilia Normanna* (hier besonders DELOGU, *Evoluzione politica*, S. 91 ff.) und *Ruggero il gran conte*. Daß Roger kein Interesse an verfrühter weltpolitischer Überanstrengung hatte, erwähnte schon CASPAR, *Roger II.*, S. 12 f., und daß er von Unternehmungen gegen Byzanz nichts hielt, sondern sich mehr dem unmittelbar Erreichbaren zuwandte, hat PONTIERI, *Tra i normanni*, S. 370, hervorgehoben. – Zu Rogers I. Malta-Unternehmen vgl. LUTTREL, *Malta nel periodo normanno*, S. 476 ff.; VELLA, *I Normanni a Malta*, S. 500 ff.; die Eroberung der Insel mit Folgen auch für die kirchliche Neuordnung (Übergang aus der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel in die des Papstes) erfolgte erst unter Roger II. – Zu den Anfängen normannischer Nordafrika-Politik vgl. die Hinweise bei CASPAR, *Roger II.*, S. 14 f.; CHALANDON, *Domination* 1, 367 ff.; PONTIERI, *Tra i normanni*, S. 369; COWDREY, *The Mahdia Campaign*, S. 9; DUFOURCQ in einem Diskussionsbeitrag zu DELOGU, *Evoluzione politica (Sicilia Normanna)*, S. 378 ff.).

¹¹⁸ CHALANDON, *Domination* 1, 258 ff.; CHARANIS, *The byzantine empire*, S. 188 f. und 214; DELOGU, *Evoluzione politica*, S. 88 ff.; OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* ³, S. 294 f.; vgl. auch oben Anm. 34.

Guido, stand sogar lange Zeit in byzantinischen kaiserlichen Diensten¹¹⁹. Die Politik der Ablenkung vom Osten und des Stillhaltens gegenüber Byzanz brauchte man in den nächsten Jahren hier nicht erst besonders zu forcieren.

Fast dringlicher schien es in der damaligen «Krise der normannischen Staaten», daß der Papst innerhalb des normannischen Süditalien selbst Frieden stiftend, Einigung vermittelnd, mäßigend und politisch stabilisierend wirkte. Seit 1089 hat Urban II. dies auch versucht, während seiner langdauernden Aufenthalte in Süditalien, in persönlichen Begegnungen bei den verschiedensten Anlässen und Versammlungen, auf Konzilien in Melfi, Benevent, Troia, zuletzt in Bari, bei Weihen von Kirchen und Klöstern (beispielsweise in Banzi und Bari, wohin ihn Roger von Apulien und Bohemund eingeladen hatten, in Brindisi, La Cava, Matera), bei zahlreichen Rechtsakten des Papstes, des Adels oder der Bischöfe, bei Privilegierungen und Urkundenbestätigungen, Restitutionen von Kirchengut, aber auch in Korrespondenzen, im Boten- und Gesandtschaftsverkehr, in Gesetzgebungsakten und Rechtsentscheidungen von der Festsetzung des Gottesfriedens (praktisch des Landfriedens) bis zu personengeschichtlichen Einzelheiten wie eherechtlichen Entscheidungen, die naturgemäß auch ihre dynastie- und lehnspolitische Bedeutung für den Adel hatten¹²⁰. So viel Urban II. schon in der Anfangszeit seines Pontifikats mit solcher durch persönliche Präsenz verstärkten Wirksamkeit bei den Normannen an Ansehen und Autorität gewann, so blieben seine politischen Erfolge hier doch begrenzt, wie etwa das Schicksal von Amalfi und die Entwicklung in Capua zeigen¹²¹. In der historiographischen und urkundlichen Überlieferung sind es denn auch nicht eigentlich «Erfolgsmeldungen», sondern vielmehr die Art der Darstellung, Tenor und Stil, die über das

¹¹⁹ MATHIEU, Guillaume de Pouille, S. 359.

¹²⁰ Dies soll hier nicht im Detail erörtert und belegt werden, auf manches ist noch in anderem Zusammenhang zurückzukommen. Zur politisch stabilisierenden, Ordnung und Frieden fördernden Wirksamkeit des Papstes vgl. auch CHALANDON, *Domination* 1, 288 ff.; NITTI DI VITO, *Ripresa Gregoriana*, S. 314 f., 360 u. ö.; HOFFMANN, *Treuga Dei*, S. 220 f.; DEÉR, *Papsttum und Normannen*, S. 151; TIRELLI, *Osservazioni*, S. 977 ff. (Krise der normannischen Staaten und Interventionen Urbans II.), 1006 u. ö.

¹²¹ Vgl. Anm. 108. Für die zuerst vom Fürsten Gisulf II. (von Salerno), dann vom Normannenherzog Roger Borsa von Apulien bedrängte Stadt Amalfi (SCHWARZ, *Amalfi*, S. 64-68) konnte der Papst praktisch nichts erreichen; ob er überhaupt etwas für die Unabhängigkeit Amalfis unternommen hat, ist nicht erkennbar. Im Jahre 1096 konnte das von den Normannen belagerte Amalfi seine eben erst wieder errungene Unabhängigkeit nur retten, weil einer der Belagerer, Bohemund, sich mit einem beträchtlichen Teil des normannischen Heeres plötzlich dem Kreuzzug anschloß (siehe auch unten S. 380); der Papst war damals noch in Frankreich bzw. auf der Rückkehr aus Frankreich nach Italien und konnte selbst nicht eingreifen. Aber vermutlich hätte das ebenso wenig genützt wie seine spätere, vergebliche Friedensvermittlung in Capua (1098); vgl. Bd. 1, 117 f.

grundsätzliche Einvernehmen zwischen Papst und Normannen Auskunft geben. Zwar mußte Urban seine Interventionsmöglichkeiten immer wieder nachdrücklich wahrnehmen, aber er konnte sich im großen und ganzen auf seine normannischen Bundesgenossen verlassen.

Am deutlichsten zeigen sich Einvernehmen und Zusammenwirken im kirchlichen Bereich, der damals ebenfalls einen byzanzpolitisch wichtigen Aspekt hatte. Auch da durfte Urban II. nicht allzu lange zögern, die Kirchenregierung seiner Vorgänger in Süditalien tätig wiederaufzunehmen und weiterzuentwickeln, schon um von der kirchlichen Neuordnung, wie sie durch die Normannen ermöglicht und in Gang gesetzt worden war, und von der Bildung normannischer Landeskirchen nicht ausgeschlossen zu werden. Das zeitgenössische normannische England stand ihm als mahnendes Beispiel vor Augen. Im normannischen Italien ließen sich freilich die Dinge von vornherein günstiger an, weil hier die Normannen Urban als rechtmäßigen Papst anerkannten und weil hier päpstliche und normannische Interessen einander vielfach entgegenkamen oder doch, dank einer gewissen kirchenpolitischen Flexibilität Urbans, miteinander verbunden werden konnten. Die vom Papst gerade hier in seinem italischen Primatialbereich mit besonderem Nachdruck angestrebte Festigung der kirchlichen Episkopalstruktur und Einordnung vor allem der Bischöfe und Metropolen in die päpstliche Jurisdiktion bedeutete für die Normannen zugleich auch eine Stabilisierung der politischen Verhältnisse und Strukturen und einen Rückhalt ihrer eigenen kirchenorganisatorischen Dispositionen an der Autorität der Ecclesia Romana.

Dies galt auch, vielleicht sogar noch mehr, für die Bereiche Italiens, in denen es noch griechische Kirchen und von Konstantinopel bestellte griechische Bischöfe gab (besonders Apulien und Calabrien), und für Sizilien, wo Roger I. seine eigene Landeskirche aufbaute. Es war nicht nur im Sinne seiner päpstlichen Amtsauffassung und Reformidee für Urban geboten, sich hier einzuschalten und aus der Latinisierung oder «Rekatholisierung» Süditaliens und Siziliens eine «Romanisierung» werden zu lassen, d. h. so wie die lateinischen nun auch die griechischen Kirchen und die in ihnen amtierenden griechischen Bischöfe der römischen Kirche anzuschließen und in die Obedienz des Papstes einzubeziehen. Konsequente Obedienzpolitik gegenüber Lateinern wie Griechen war auch deshalb angezeigt, weil es in Süditalien anscheinend zumindest vereinzelt noch Anhänger des Gegenpapstes Wibert-Clemens' III. gab, zeitweise vielleicht in Bari unter dem lateinischen Erzbischof Urso († 1089), sicher in Reggio (Calabrien) mit dem von Konstantinopel eingesetzten griechischen Metropolen Basileios, der freilich seit langer Zeit durch die Normannen an der Übernahme und Ausübung seines Amtes gehindert wurde¹²². Parteibildungen während des Investiturstreits wurden

¹²² Zu Bari: HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 65; NITTI DI VITO, Ripresa gregoriana, S. 72 ff., 90 ff., 122 ff., 225 ff., den neueren Forschungsstand skizziert GIOFFARI, Leggenda,

hier allgemein von der normannischen Herrschaft und Politik überdeckt und unwirksam gemacht; sie waren auch kaum durch das Investiturproblem, eher durch das Papstschiisma angeregt und vor allem von lokalen und regionalen Verhältnissen und Traditionen bestimmt. Feindschaft gegen die Normannen und Festhalten an der Verbindung zu Byzanz führten da und dort (und anscheinend nicht nur bei Griechen) wohl zu Parteinahmen für den mit Byzanz verbündeten deutschen Kaiser und damit auch für dessen Papst. Besonders besorgniserregend dürfte das damals nicht gewesen sein, aber es verwies nun auch wieder auf das wichtigere Problem des Zusammenhangs der Griechen Süditaliens mit Byzanz. Wie das entschlossene und bereits eine feste Konzeption verratende Eingreifen Urbans in Melfi (1089) zeigt, hat der Papst dieses Problem frühzeitig erkannt und, zweifellos auch mit Rücksicht auf seine Verständigung mit Konstantinopel, den Latinisierungsprozeß unter päpstliche Kontrolle und Lenkung gebracht; konnte er doch hoffen, in Konstantinopel als Verhandlungspartner umso ernster genommen zu werden, je deutlicher zutage trat, daß die Entscheidung über das Schicksal der griechischen Kirchen des Westens nicht einfach nur bei den Normannen, sondern im wesentlichen bei ihm selbst lag und daß er hier wenigstens für Toleranz, wenn nicht sogar für Erhaltung der noch vorhandenen griechischen Substanz sorgen konnte.

Daß dieser Politik Urbans in Süditalien gewisse Erfolge beschieden waren, hatte er zum Teil freilich auch wieder relativ günstigen Zeitumständen zu verdanken. Mag das Vorgehen der Normannen gegen die Griechen während der ersten Zeit der Eroberungen und Herrschaftsgründungen härter gewesen und die Ablösung griechischer Prälaten durch lateinische rücksichtsloser betrieben worden

S. 210 ff., mit Korrekturen der Darstellung von Nitti; ebenfalls mit wesentlichen Verbesserungen PERTUSI, *La contesa per le reliquie di S. Nicola*, S. 6-56. Hier brachten die Translatio der Nikolausreliquien (1087), die Herrschaftsübernahme Bohemunds in Bari (1089), der Tod des Erzbischofs Urso (1089), die Erhebung des Benediktinerabtes Elias zum Erzbischof und der Besuch Urbans II. in der Stadt (Ende Sept./Anfang Okt. 1089) den endgültigen Erfolg der gregorianischen Partei. Die immer wieder zitierte Erwähnung Clemens' III. in den *Annal. Baren. des Lupus Protospatarius* zu 1087 und zu 1089 (MGH SS 5, 62, vgl. GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi*, S. 497 f. mit Emendation des Textes zu 1089 in: *vivente adhuc predicto papa Clemente*) sagt freilich über die konkreten Verhältnisse in Bari wenig aus; Erzbischof Urso scheint mehr zwischen den verschiedenen politischen, sozialen und kirchlichen Gruppen und Parteien laviert und versucht zu haben, mit Griechen, Normannen und «Gregorianern» zurecht zu kommen, als daß er etwa «Wibertiner» gewesen wäre; vgl. auch PERTUSI S. 29 ff., der mit Recht die These abweist, in Bari habe es damals ein «Wibertinisches Schisma» gegeben oder Erzbischof Urso sei Anhänger des Gegenpapstes gewesen. – Zu Elias von Bari vgl. KAMP, *Soziale Herkunft*, S. 96; PERTUSI, S. 38 ff. – Zu Reggio und dem Metropolitan Basileios vgl. unten Anm. 141.

sein, so konnte jetzt (wenn überhaupt) von systematischer radikaler Latinisierung und von religiös bestimmter Griechenfeindschaft der Normannen keine Rede mehr sein. Der vermeintlich entschiedene politische und religiöse «anti-byzantinisme normand», in dem etwa Ménager das beherrschende Leitmotiv normannischer Griechenpolitik gesehen hat¹²³, ist von der neueren Forschung nachdrücklich und mit guten Gründen bestritten worden, so etwa von Fonseca, Girgensohn, Herde, Kamp, nachdem früher schon Leib den überwiegend maßvollen und keineswegs von Griechenhaß bestimmten Charakter der normannisch-päpstlichen Griechenpolitik vor allem zur Zeit Urbans II. hervorgehoben hatte¹²⁴. Die Latinisierungspolitik entsprang zwar einer allgemeinen lateinisch geprägten Mentalität der Normannen, ihrem Mißtrauen gegenüber den nach

¹²³ MÉNAGER, *Fondations monastiques*, S. 60 ff.; die gleiche durchaus antibyzantinische, griechenfeindliche Einstellung und dementsprechende Latinisierungspolitik, die er für Robert Guiscard angenommen hatte, war nach Ménager auch bei Roger Borsa und dem normannischen Adel seiner Zeit weiter wirksam, vgl. MÉNAGER, *Byzantinisation* 2, S. 25, 30 f. Auch die Lehnspflicht der Auflassung aller Kirchen an den Papst (in den normannischen Lehnseiden seit 1059) schien ihm einen besonderen Auftrag zur Latinisierung zu enthalten (MÉNAGER, *Byzantinisation* 2, S. 32 f.). Eine besonders programmatische päpstliche Definition und Sanktionierung gründlicher Latinisierungspolitik vor allem gegenüber dem griechischen Mönchtum sah MÉNAGER (*Fondations monastiques*, S. 61) in einem Privileg Alexanders II. für S. Maria (della) Matina (It. Pont. 10, 91 Nr. 2), das sich jedoch als eine durch spätere Interpolationen stark verfälschte Urkunde erwiesen hat, in die insbesondere der Passus mit einer angeblich vom Papst an Robert Guiscard verliehenen *potestas* uneingeschränkter Latinisierung hineingefälscht worden ist; vgl. HOLTZMANN, *Das Privileg Alexanders II. für S. Maria Mattina*, S. 65-87; BARTOLINI, *Additiones Kehranae*, S. 41 Nr. 3; GIRGENSOHN, in: It. Pont. 10, 91 Nr. 2. Auf antigriechische Einstellung und Latinisierungspolitik Robert Guiscards und der Normannen der früheren Zeit verweist auch PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali*, S. 399 ff., 403. Vgl. HERDE, *Papsttum und griechische Kirche*, S. 13.

¹²⁴ LEIB, *Rome - Kiev - Byzance*, S. 106-142. Gegen die These von Ménager wandte sich besonders FONSECA, *Prima generazione normanna*, S. 135 ff.; DERS., *Istituzioni ecclesiastiche*, S. 58 ff.; DERS., *Organizzazione ecclesiastica*, S. 327 ff. Zur Latinisierungsfrage vgl. ferner: GIRGENSOHN, *Dall' episcopato greco all' episcopato latino*, S. 39 ff.; HERDE, *Papsttum und griechische Kirche*, S. 1-14; KAMP, *Vescovi e diocesi*, S. 379 ff.; DERS., *Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg*, S. 95 ff.; GUILLOU in seinem Diskussionsbeitrag zu PERTUSI, *Aspetti organizzativi* (S. 429). Vgl. auch oben Anm. 106. - Der römische Lehnseid der Normannen kann nicht als besonderer Rechtsgrund oder Ansporn für eine planmäßige und kompromißlose, radikale Latinisierung angesehen werden, und die Päpste (zumal Urban II.) haben ihrerseits gar nicht auf rasche und vollständige Latinisierung der griechischen Kirchen gedrängt. Auch darf die politische Motivation von Robert Guiscards Eroberungskrieg gegen Byzanz keineswegs mit grundsätzlicher religiöser Griechenfeindlichkeit der Normannen gleichgesetzt werden (GIRGENSOHN S. 40), vor allem nicht mehr in der Zeit Urbans II.

Byzanz orientierten Griechen und dem Streben nach einheitlichen, von normannischer Kirchenhoheit beherrschten Kirchenverhältnissen im eigenen Staat. Anscheinend folgte sie jedoch nicht einem festgelegten theoretischen Konzept und umfassenden Plan, sondern eher den sich bietenden Gelegenheiten (insbesondere bei Vakanzen) und den Bedingungen lokaler Situationen, wobei die Normannen im Laufe der Zeit auch griechischen Mehrheitsverhältnissen in Bevölkerung und Klerus Rechnung trugen und gelegentlich gegenüber Widerständen in stabileren griechischen Zentren (wie Rossano) zurückstecken mußten. Einerseits konnte sich eine Reihe griechischer Bistümer und Klöster zum Teil noch lange über das 11. Jahrhundert hinaus halten, andererseits bedeuteten die Einsetzung eines lateinischen Oberen, die Unterordnung griechischer Bistümer unter lateinische Metropolen oder die Unterstellung griechischer Klöster unter lateinische Bischöfe keineswegs die Beseitigung und das Ende des griechischen Ritus. Im übrigen bestand für die normannische Griechenpolitik auch wieder der Unterschied zwischen dem Festland mit lebendiger griechischer Kontinuität und der Insel Sizilien, wo die christliche Kirchenorganisation überhaupt und die griechischen Bistümer und Klöster im besonderen während der arabischen Periode so weitgehend verkümmert waren, daß Roger I. hier mit seiner kirchlichen restauratio von vorne beginnen mußte und dies naturgemäß im lateinischen Sinne unternahm, allerdings auch hier nicht ganz ohne Rücksicht auf hier noch anzutreffende Griechen (wie anfangs in Palermo) und sogar mit einer gewissen Förderung griechischen Mönchtums.

Nach dem von der neueren Forschung entworfenen Bild ist zu vermuten, daß es für Urban II. im ganzen nicht allzu schwierig war, die normannische Griechenpolitik im Sinne der Mäßigung und Toleranz zu beeinflussen und gleichzeitig jene «Romanisierung» auch griechischer Kirchen mit entsprechender Umsicht zu fördern. Spannungen und Konflikte zwischen Griechen und Lateinern waren dabei freilich unausweichlich, so etwa in Rossano (um 1093), wo der Streit um die Neubesetzung des Erzbistums schließlich zugunsten der Griechen ausging, oder in Reggio (1089), wo der widerspenstige griechische Metropolit endgültig durch einen Lateiner verdrängt wurde – ein gemeinsamer päpstlich-normannischer Latinisierungsakt, der sich sofort empfindlich störend auf Urbans Verhandlungen mit Konstantinopel auswirkte.

Im Falle Reggio wird für uns einmal aus unmittelbarer Quelle, einem Brief des Metropoliten Basileios an den Patriarchen von Konstantinopel, der ganze Zorn eines von normannischer Latinisierungspolitik betroffenen Griechen spürbar¹²⁵. Aufgrund des besonderen Zusammenhanges, in den dieser Brief gehört,

¹²⁵ Den Brief edierte HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 4, S. 102 ff.; französische Übersetzung bei STIERNON, Basile de Reggio, S. 223 ff.; vgl. dazu unten S. 85 ff., 171 ff.

und infolge der sehr individuell bedingten Intention des Briefschreibers ist Basileios wohl nicht unbedingt als repräsentativ für Haltung und Stimmung der süditalischen Griechen anzusehen. Doch scheint in Reggio die Tradition einer ziemlich reservierten und kritischen Haltung gegenüber der römischen Kirche bestanden zu haben¹²⁶, die vermutlich auch sonst verbreitet war. Mit dem Bruch zwischen Rom und Konstantinopel von 1054 hatte dies nichts zu tun, wohl aber mit der römischen Primatsidee, dem päpstlichen Anspruch auf universale Kirchenregierung und mit der auch von Urban II. nachdrücklich erhobenen Forderung der Obedienz gegenüber dem rechtmäßigen Papst, der mit den Normannen verbündet war. Nicht ein angebliches Schisma, das auch hier in Süditalien offenkundig nicht bestand und nicht diskutiert wurde, sondern die Fragen der Kirchenordnung, der kanonischen Disziplin und der jurisdiktionellen Kompetenz (Konstantinopels oder Roms), schließlich der Prozeß der Latinisierung seit der Normannenzeit vermehrten alte und brachten neue Schwierigkeiten für das im ganzen eher friedliche kirchliche Zusammenleben und Zusammenwirken der Griechen und Lateiner und für das unproblematische Nebeneinander von griechischem und lateinischem Ritus, wie es in der byzantinischen Periode Süditaliens vorgeherrscht hatte¹²⁷. Entscheidend waren das Festhalten der Griechen an der kirchlichen Autorität des Patriarchen von Konstantinopel und wohl auch an der politischen, theokratisch begründeten Autorität des byzantinischen Kaisers, die Bewahrung ihrer Sprache und Kultur, ihres Ritus und Kirchenrechts und die Aufrechterhaltung ihrer Bindungen und Verbindungen zu Konstantinopel. Daß hier noch bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine byzantinische Reichsprovinz bestanden hatte, mit einer gewissen mentalen Einheit der vielfältig zusammengesetzten Bevölkerung und der unterschiedlichen Riten, «une réelle unité de pensée»¹²⁸, war im Empfinden der Griechen trotz der Anarchie und der normannischen Festsetzung vermutlich nicht ganz verloren gegangen. Den Normannen gegenüber wird es kaum Sympathien gegeben haben, am wenigsten wohl beim Episkopat, eher noch beim Mönchtum, das inzwischen von den Normannen manche Förderung erfuhr¹²⁹. Dem römischen Papst erkannte man traditionell den

¹²⁶ Vgl. PERTUSI, *Monachesimo italo-greco*, S. 515 f.

¹²⁷ Zur Stimmung der Griechen und zur Situation in der byzantinischen Epoche und der früheren Normannenzeit: PERTUSI, *Aspetti organizzativi*, S. 399 ff., 403 f.; DERS., *Monachesimo italo-greco*, bes. S. 504 ff., 507 ff., 519 f.; GUILLOU, *Organisation ecclésiastique*, S. 309 ff.; VON FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien*, bes. S. 147 ff. Vgl. auch LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, Kap. V, bes. S. 109 ff.

¹²⁸ GUILLOU, *Organisation ecclésiastique*, S. 312.

¹²⁹ LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 109 ff.; PERTUSI, *Monachesimo italo-greco*, S. 479; DERS., *Aspetti organizzativi*, S. 399 ff.; FONSECA, *Organizzazione ecclesiastica*, S. 348 ff.

universalkirchlichen Ehrevorrang als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und als Bischof von Altrom zu, hielt sich selbst aber unmittelbar an die Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel; man verblieb in der byzantinischen kirchlich-imperialen Ökumene und entzog sich natürlich auch ganz der westlichen, römischen Kirchenreform.

Der inmitten einer lateinischen Umwelt prekären Lage der griechischen Kirchen Süditaliens, für die das Durchhalten und die eigene Weiterentwicklung gegenüber der normannischen Kirchenpolitik und der päpstlichen Reformaktion immer schwieriger wurde, entsprach die damalige Schwäche der Position von Byzanz selbst. Zwar hielt man in Byzanz ebenfalls an den älteren Rechtsverhältnissen grundsätzlich weiter fest, vor allem an der Jurisdiktion und Weihegewalt des Patriarchen von Konstantinopel über Süditalien und Sizilien (wenigstens über die jetzt noch griechischen Kirchen dort), wohl auch an dem staatsrechtlichen Prinzip der Zugehörigkeit des italischen Westens (zumindest Süditaliens und Siziliens) zum römischen, d. h. byzantinischen Reich, aber Byzanz, der Kaiser wie auch der Patriarch, konnten für die Griechen im Westen und für die Erhaltung ihrer Kirchen praktisch kaum mehr viel tun. So wie die Dinge um 1089 lagen, hätte man sogar schon eher der Mithilfe und Bundesgenossenschaft des Papstes bedurft; daß man dies damals in Konstantinopel einzusehen begann, läßt der um Verständnis und Toleranz werbende Brief des Patriarchen Nikolaus III. an Urban II. vom September 1089 erkennen, mit dem der Patriarch offensichtlich zugleich auch den guten Willen und die tatsächlich wirksame Handlungsfähigkeit des Papstes im griechisch-normannischen Bereich erproben wollte¹³⁰. Zwar hat Urban II. diesen Brief des Patriarchen sehr wahrscheinlich nie erhalten, aber er hatte inzwischen selbst bereits seine eigene Lösung für das Griechenproblem im normannischen Herrschaftsgebiet und päpstlichen Aktionsbereich angeboten, mit der er griechischen Erwartungen in Italien wie in Byzanz wohl am besten zu entsprechen glaubte. Das Verhältnis der Griechen zum Papst scheint sich in der Zeit Urbans gebessert zu haben, auch wenn man nun nicht mit fliegenden Fahnen zur römischen Obedienz übergang. Die heftige Erbitterung des griechischen Metropoliten Basileios gegen diesen Papst (bemerkenswerter Weise jedoch nicht gegen Wibert-Clemens III.) erscheint eher als Ausnahme; Basileios erhoffte sich schließlich Hilfe vom Papst zu Rom – nicht von Urban II., aber von Clemens III., dem Gegenpapst, wie seine Korrespondenz mit diesem erweist¹³¹.

¹³⁰ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 954, S. 49; It. Pont. 10, 20 Nr. 12 und 10, 101 Nr. 1. HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 3, S. 102; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 330 f. Vgl. unten S. 250 ff.

¹³¹ Das entsprechende Schreiben des Basileios an Wibert ist verloren, aber der Gegenpapst bezieht sich inhaltlich darauf in seiner Antwort an Basileios, JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 1, S. 98 f.; BOULISMAS, a. a. O., S. 331 ff. Vgl. unten S. 172 ff.

Nachdem Urban II. zuerst noch im näher gelegenen lateinischen Bereich des südlichen Italien seine Autorität geltend gemacht hatte, bei der Bistumsbesetzung in Aversa (1088) und der Schlichtung des Kompetenzstreits zwischen den Erzbischöfen von Capua und Neapel¹³², gab er nicht weniger entschieden auf dem Konzil zu Melfi (10.-15. Sept. 1089) die Grundlinie seiner «Griechenpolitik» zu erkennen – wie es scheint, nicht in einer allgemeinen programmatischen Erklärung, sondern mit Grundsatzentscheidungen in drei konkreten Fällen, über die wir freilich nur dürftige Nachricht haben: den Fällen der griechischen Metropolen Reggio und S. Severina und des autokephalen Erzbistums Rossano¹³³. Anscheinend wollte Urban II. an die griechischen Bischöfe nur eine wesentliche Grundforderung stellen, bei deren Erfüllung sie ungestört im Amt bleiben, ihren Ritus, ihr Kirchenrecht, ihre Graecitas uneingeschränkt wahren konnten: seine Anerkennung als Nachfolger Petri und als allein rechtmäßiger Papst. Waren sie dazu bereit, wurden sie auch vom Papst offiziell als rechtmäßige Bischöfe und Metropoliten mit ihren jeweiligen Amtsbefugnissen anerkannt; damit waren zugleich auch die vom Patriarchen von Konstantinopel erteilten Weihen als gültig und rechtswirksam akzeptiert. Entscheidend für Urban war die Anerkennung des rechtmäßigen Papstes, die richtige Obedienz. Was immer es damit konkret auf sich hatte, dieses Verfahren entsprach ganz der Obedienzpolitik Urbans gegenüber Geistlichen und Laien, vor allem gegenüber den Bischöfen im lateinischen Westen während des kaiserlichen Schismas; es entsprach auch seiner Politik der Wahrung und Festigung der Episkopalstruktur; und es war nichts anderes als die konsequente Anwendung des unablässig von ihm verkündeten Prinzips

¹³² Vgl. Anm. 67.

¹³³ It. Pont. 10, 102 Nr. *2 (Rossano), S. 125 und S. 126 Nr. *1 (S. Severina), S. 21 Nr. *13 (Reggio). Die etwas schematische und summarisch wohl übertriebene Angabe des Lupus Protospatarius, Ann. Barens. zu 1089: *synodus omnium Apuliensium, Calabrorum ac Bruziorum episcoporum* (MGH SS 5, 62) läßt vermuten, daß in Melfi auch griechische Bischöfe erschienen sind; jedenfalls waren die Metropoliten (Stephanos?) von S. Severina, Basileios von Reggio und der Erzbischof Romanos von Rossano hier anwesend, wofür Basileios von Reggio ein Zeugnis liefert in seinem Brief an den Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 4, S. 103 f.; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 334 und 336; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 224 und 226); vgl. ergänzend dazu auch den Brief des Patriarchen Nikolaus III. an Urban II. (GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 954; HOLTZMANN 3, S. 102; BOULISMAS S. 330 f. = unten S. 254 f.). Vgl. STIERNON, Basile de Reggio, S. 199 ff. und 214 ff.; DERS., Rome et les églises orientales, S. 339; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 92 ff.; DERS., Papsttum, Normannen und griechische Kirche, S. 73 und 76; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 298; GIRGENSOHN, Dall'episcopato greco all' episcopato latino, S. 35 ff., 41; HERDE, Papsttum und griechische Kirche, S. 11 ff.; FONSECA, Istituzioni ecclesiastiche, S. 56 ff.

der *gratia et communio apostolicae sedis* – eines Prinzips, das eine große Variationsbreite von geduldeten oder durch Privileg sanktionierten individuellen Situationen, Funktionen, Sonderrechten, auch regionalen Besonderheiten umschloß und hier nun auch das Weiterleben griechischer Kirchen ermöglichte.

In zweien der aus dem Jahre 1089 bekannten Fälle konnte man ohne weitere Schwierigkeiten zu einer Regelung in diesem Sinne kommen. Der Metropolit (Stephanos ?) von S. Severina und der Erzbischof Romanos von Rossano erkannten Urban II. als den rechtmäßigen Papst an und behielten ihre Ämter; ihre Kirchen, in denen das Griechentum offenbar eine besonders starke Position hatte, wurden nicht latinisiert und blieben noch bis ins spätere Mittelalter hinein griechisch. Der Erzbischof Romanos von Rossano trat damals offensichtlich mit Wissen und Billigung des Patriarchen von Konstantinopel in die Obedienz Urbans ein¹³⁴, und dasselbe wird man auch vom Metropoliten von S. Severina annehmen dürfen¹³⁵. Trifft dies zu – Äußerungen des Patriarchen Nikolaus' III.

¹³⁴ Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel muß der geplanten oder grundsätzlich beschlossenen Verständigung des Erzbischofs von Rossano mit Urban II. schon zugestimmt haben, bevor sie dann zu Melfi um die Zeit des Konzils (10.-15. Sept. 1089) endgültig und offiziell unter den genannten Bedingungen zustande kam; denn im gleichen Monat Sept. 1089, als er von den tatsächlichen Vorgängen in Melfi noch nichts wissen konnte, empfahl er den Erzbischof nachdrücklich dem Papst mit dem Hinweis, Romanos von Rossano, der sich «teils aus eigenem Antrieb, teils von uns (dem Patriarchen) ermuntert» an den Papst wenden werde, bedürfe der fürsorgenden Hinwendung (*sollicitudo* erscheint mir im Textzusammenhang als der wohl adäquate lateinische Terminus) und Hilfe Urbans «wegen seines Anschlusses an Deine Ehrwürdigkeit». So steht es in dem Schreiben, das der Patriarch unmittelbar nach der Synode (Endemusa) zu Konstantinopel im Sept. 1089 als seine Antwort auf Urbans Byzanzlegation an den Papst gerichtet hat, und das er ihm durch Romanos von Rossano und Basileios von Reggio zustellen lassen wollte (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 3, S. 102; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 330; vgl. unten S. 254). Diesem Brief zufolge war der Patriarch durch den Erzbischof von Rossano über die Situation in Süditalien und über die bevorstehende, wohl für ratsam, wenn nicht für unvermeidlich gehaltene Verständigung der beiden Bischöfe mit Urban II. informiert; er hatte auch Kenntnis von den Schwierigkeiten des Erzbischofs von Rossano mit den Lateinern seines Sprengels und kündigte dem Papst an, der Erzbischof werde ihm selbst darüber berichten. Auch für Basileios von Reggio hat der Patriarch wohl ein ähnliches Einvernehmen mit Urban vorgesehen, das aber inzwischen bereits unmöglich geworden war, weil sich der Metropolit mit dem Papst in Melfi völlig zerstritten hatte. Vgl. auch unten Anm. 288.

¹³⁵ In dem zitierten Schreiben des Patriarchen Nikolaus III. an Urban II. (Anm. 134) wird er allerdings nicht genannt. Man erfährt nur aus dem (späteren) Brief des Basileios von Reggio an den Patriarchen, daß sich der Metropolit von S. Severina damals unter gleichen Bedingungen der Obedienz Urbans angeschlossen hat wie der Erzbischof Romanos von Rossano (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 4, S. 104; BOULISMAS,

selbst scheinen es zu bestätigen – so ist weiterhin zu vermuten, daß man sich in grundsätzlicher Absprache zwischen Rossano (wohl auch S. Severina) und Konstantinopel auch über die Hauptbedingungen geeinigt hat, unter denen eine Verständigung mit dem Papst für die süditalischen Griechen und für Byzanz akzeptabel war. Mit Zugeständnissen wird man dabei wohl sehr zurückhaltend und vielmehr darauf bedacht gewesen sein, von der eigenen Position nichts Wesentliches preiszugeben.

Urban II. seinerseits ist ganz sicher nicht ohne grundsätzliches Konzept im Sommer 1089 nach Süditalien gereist, wo er als neuer Papst auch zu der Griechenfrage Stellung nehmen mußte – umso mehr, aber auch umso vorsichtiger, als damals gleichzeitig seine Verhandlungen mit Byzanz begonnen hatten. Auch das Konzil zu Melfi^{135a}, auf dem unter anderem die Angelegenheiten der griechischen Bistümer zur Sprache kamen, hat man kaum der Improvisation überlassen, und mit den Griechen traf der Papst gewiß nicht unvorbereitet zusammen. Der in Melfi gefundene *Modus vivendi*, der fast ebenso gut auf griechische wie auf lateinische Anregung zurückgehen konnte, war eine Lösung, für die Urban II. sich wahrscheinlich von vornherein entschieden hatte: ein allgemein

Nikolaos Grammatikos, S. 336; STIERNON, Basile de Reggio, S. 226). Dieser Metropolit von S. Severina war vielleicht Stephanos, vgl. GIRGENSOHN, It. Pont. 10, 125 und 126 Nr. *1; STIERNON, Basile de Reggio, S. 216. Vgl. auch It. Pont. 10, 60 Nr. 9 (zu 1096).

^{135a} Konzil zu Melfi 1089 Sept. 10-15: JL 1, 664; It. Pont. 8, 23 Nr. *71; It. Pont. 10, 7, Nr. *10; HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, S. 344 f. Die fragmentarische Aktenüberlieferung (teils aus Urbans II. Register) in Coll. Brit. Urbani II ep. Nr. 47, in JL 5409 (Migne PL 151, 306) sowie bei MANSI 20, 721 ff. und die spärlichen Mitteilungen der historiographischen Quellen lassen von Urbans Programm und Maßnahmen bezüglich des Verhältnisses zu den süditalischen Griechen und von seiner Byzanzpolitik nichts mehr erkennen. Über den «Kompromiß von Melfi» geben nur die in Anm. 133 genannten griechischen Quellen Aufschluß. Von den urkundlich nachweisbaren geistlichen Konzilsteilnehmern (vgl. It. Pont. 10, 7 Nr. *10; It. Pont. 8, 317 ff. Nr. *5 bis Nr. 7; HOLTZMANN-GIRGENSOHN, Nachträge, Nachrichten Göttingen 8, 1962, S. 207 Nr. 2; GIRGENSOHN, Miscell. It. Pont., S. 190 Nr. 2), den Kardinalbischöfen Hubald von Sabina, Johann von Tusculum, Bruno von Segni, den Erzbischöfen Herveus von Capua, Arnaldus von Acerenza, Bisantius von Trani, den Bischöfen Maraldus von Paestum, Saxo von Cassano, Balbuius von Telesse, Wilhelm von Larino, Landulf von Civitate, den Äbten Oderisius von Montecassino in Begleitung von Cassineser Mönchen (darunter Leo Marsicanus), Petrus von La Cava, dazu der Archidiakon Johannes von Bari (als Überbringer einer Einladung nach Bari, vgl. MANSI 20, 725 und JL 5412 = It. Pont. 9, 319 Nr. 7), ferner Johann von Gaeta (als Prosignator, später Kanzler, vgl. auch dessen Brief bei MANSI 20, 726) sowie unter den von Lupus Protospatarius (Chron. a. 1089, MGH SS 5, 62) summarisch erwähnten Bischöfen aus Apulien und Calabrien, waren manche mit den Urban jetzt interessierenden Problemen wohl besonders vertraut, so daß ihr Rat dem Papst jetzt, vielleicht auch schon früher, dienlich geworden sein kann.

praktikabler, für beide Seiten annehmbarer Kompromiß, mit dem zu Beginn des neuen Pontifikats ein Zeichen gesetzt wurde. Mit einer großzügigen Auslegung des Prinzips der *gratia et communio apostolicae sedis* vermochte Urban den Griechen entgegenzukommen, ohne die eigenen Grundsätze aufzugeben und ohne schlechthin Unmögliches zu verlangen. So gesehen, lag es im Interesse beider Seiten, nicht allzu viel zu präzisieren und zu definieren. Schließlich enthielt dieses Verfahren für den Papst auch die Möglichkeit, die Latinisierung etwas zu steuern, störende Eingriffe in die Kirchenverhältnisse zu verhindern oder überflüssig zu machen, die normannische Griechenpolitik zu mäßigen und die Situation zu beruhigen.

Die allgemeinen Auswirkungen dieser päpstlichen Politik und der in ihr enthaltenen Möglichkeiten lateinisch-griechischen Zusammenlebens, die im ganzen für die Griechen eher günstig waren¹³⁶, lassen sich für die Zeit Urbans II. nur an wenigen, bereits bekannten Beispielen aufzeigen, darüber hinaus fehlt es an entsprechenden Quellen, besonders auch an prosopographischen Informationen. In der Metropole Reggio hat der Papst der schon seit langem unnachgiebig betriebenen normannischen Latinisierungspolitik im Jahre 1089 nachgegeben, offensichtlich jedoch nur, weil der griechische Metropolit Basileios den Melfitaner Kompromiß absolut nicht akzeptieren wollte; doch blieb trotz der Bestellung eines Lateiners der griechische Ritus in der Kirchenprovinz erhalten. In der Metropole S. Severina, deren griechische Suffraganbistümer wohl erst im Laufe des 12. Jahrhunderts zum Teil (personell) latinisiert wurden, und im Erzbistum Rossano hat sich der Kompromiß von Melfi hingegen seit 1089 für lange Dauer bewährt; Urban gewann hier die Obedienz griechischer Bischöfe, die fortan mit dem Papsttum zusammenarbeiteten und auch an päpstlichen Konzilien teilnahmen¹³⁷. In Rossano drohte allerdings die von Urban II. eingeleitete Entwicklung schon wenige Jahre später abubrechen, als Herzog Roger Borsa um 1093, anscheinend auf eigene Faust, nach dem Tode des Griechen Romanos einen lateinischen Erzbischof einsetzen wollte. Dieser Latinisierungsversuch scheiterte jedoch am Widerstand der Griechen und an gleichzeitigen machtpolitischen Konflikten zwischen den Normannen (Roger Borsa und Wilhelm von Grantemesnil) um die Stadt Rossano. Herzog Roger mußte seinen lateinischen Kandidaten schließlich zurückziehen und den Griechen von Rossano die Wahl eines eigenen

¹³⁶ Vgl. zusammenfassend etwa GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino*, S. 41-43; HERDE, *Papsttum und griechische Kirche*, S. 12-14.

¹³⁷ Belege aus dem früheren 12. Jh. bringt GIRGENSOHN, *It. Pont.* 10, S. 100, 126 f.; ob auch an Urbans II. Konzilien später (etwa in Benevent, Troia oder Rom) Griechen teilnahmen, läßt sich nicht feststellen. Gegen Ende des Pontifikats waren (namentlich leider nicht genannte) Griechen beim Konzil in Bari (1098) zur Diskussion der Glaubenslehre (*Filioque*) mit den Lateinern vertreten.

griechischen Erzbischofs gestatten, um mit ihrer Hilfe die Stadt überhaupt wieder in seinen Besitz bringen und gegen seinen Rivalen halten zu können¹³⁸. Mit dem neuen Erzbischof war die Graecitas von Rossano für lange Zeit gerettet. Von einer Intervention Urbans ist nichts bekannt; es ist anscheinend auch nicht mehr festzustellen, von wem der neue griechische Erzbischof seine Weihe erhalten hat (vom Papst oder vom Patriarchen von Konstantinopel?).

So wird auch bei dieser Gelegenheit nichts über den präzisen Rechtsinhalt des Kompromisses von Melfi erkennbar, über den sich der Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel in seinem Schreiben an Urban II. vom Jahre 1089 ziemlich vage, juristische Präzision bewußt vermeidend, geäußert hatte, indem er den Akt des Erzbischofs Romanos als «sich dem Papst anschließen» oder «den Papst anerkennen» bezeichnete¹³⁹. Da andererseits offizielle päpstliche Verlautbarungen aus der Kanzlei Urbans II. nicht vorliegen¹⁴⁰, bliebe für uns die eigentliche,

¹³⁸ Gaufred Malaterra, *De rebus gestis IV*, 22 (MURATORI² 5, 1, S. 100): *a duce conceditur ut de sua gente archiepiscopum sibi Graeci pro libitu eligant* . . .; vgl. FONSECA, *Istituzioni ecclesiastiche*, S. 56; DERS., *Organizzazione ecclesiastica*, S. 338; GIRGENSOHN, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino*, S. 25 f., S. 37; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 132 f. Nach Girgensohn (S. 37) ist damals wahrscheinlich Nikolaos Malaiinos, Angehöriger einer der mächtigsten Familien Calabriens, Erzbischof von Rossano geworden, der u. a. am Konzil Paschalis' II. zu Rom 1112 teilnahm, zusammen mit seinem griechischen Amtskollegen von S. Severina; vgl. auch *It. Pont.* 10, 100.

¹³⁹ . . . ἐπὶ τε τῷ περιτύχασθαι τὴν σεβασμιότητά σου . . ., HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, Anhang Nr. 3, S. 102; BOULISMAS, *Nikolaos Grammatikos*, S. 330 f.; vgl. unten S. 254; lateinisch könnte hier vielleicht *amplexari* (*amplexio*, *plexus*) entsprechen.

¹⁴⁰ Historische Notizen, mit denen man ähnliche Vorgänge im Episkopat des lateinischen Westens (etwa für Mailand und Toledo, oder in viel weniger bedeutenden Fällen wie Soissons und Beauvais) im Register oder im Liber Pontificalis festgehalten hat, gelegentlich mit Aufzeichnung von bischöflichen Amts- und Obedienzeiden, sind in diesen besonders exemplarischen Fällen von Rossano, S. Severina und Reggio nicht überliefert, obwohl vom Konzil zu Melfi von 1089 sich eine fragmentarische Registerüberlieferung erhalten hat (*Coll. Brit. Urbani II epist.* 47, *It. Pont.* 8, 23 Nr. *71-*72); vgl. von HECKEL, *Päpstliches und sicilisches Registerwesen*, S. 411 und 428 f. – Zu bischöflichen Amts- und Obedienzeiden (auch der Zeit Urbans II.) vgl. GIRGENSOHN, *Miscell. It. Pont.*, S. 172 ff., mit Edition einiger aus Süditalien (Salerno) überlieferter Eidformulare (S. 194 ff., Nr. 5). – Auch Papsturkunden für griechische Bischöfe sind von Urban II. nicht vorhanden. Urban II. scheint von den Griechen damals keine förmlichen Amts- und Obedienzeide verlangt zu haben, auch Basileios von Reggio mit seinem allerdings nicht sehr zuverlässigen Bericht sagt davon nichts. Vermutlich hat man sich mit einfachen Anerkennungserklärungen (die als Stellungnahmen im Papstschisma ausreichten) und mit Friedensgruß und amtsbrüderlicher «Umarmung» (περιτύσσεσθαι = *amplexari*) als *coepiscopi* begnügt; vgl. unten S. 254 Anm. 129.

grundsätzliche Spannung zwischen den Jurisdiktionsansprüchen des Papstes und des Patriarchen von Konstantinopel betreffend Süditalien-Sizilien ganz verborgen, die von jenem Kompromiß von Melfi damals überdeckt und verdrängt wurde, wäre da nicht Basileios von Reggio, der schon in Melfi und wenig später dann auch bei den päpstlich-byzantinischen Verhandlungen als Störenfried hervorgetreten ist und in einem Brief an den Patriarchen Nikolaus III. seine eigene Darstellung der Vorgänge und Verhältnisse hinterlassen hat¹⁴¹.

In der Metropole Reggio war die kirchenpolitische und kirchenrechtliche Situation anders als in Rossano und S. Severina, wo der griechische Erzbischof oder Metropolit jeweils regulär sein Amt innehatte und auch die Suffraganbistümer der Kirchenprovinz S. Severina anscheinend noch alle griechisch waren; Rossano hatte keine Suffragane. In Reggio hingegen hatte die Latinisierung bereits begonnen, nicht nur in der Kirchenprovinz, wo sie gegen Ende des 11. Jahrhunderts noch verstärkt wurde mit Einsetzung lateinischer Nachfolger für griechische Bischöfe (Cassano), mit Zusammenlegung von Bistümern, Transferierung von Bischofssitzen, Neugründung (Mileto), auch Eximierung, unmittelbarer Romunterstellung von Bistümern¹⁴², sondern auch in der Metropole selbst; denn

¹⁴¹ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anhang Nr. 4, S. 102 ff.; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 333 ff. Nr. 3; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 223 ff. – Zur Entwicklung in Reggio: It. Pont. 10, S. 15-22; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 83 ff.; DERS., Papsttum, Normannen und griechische Kirche, S. 73. Die beste und ausführlichste Darstellung der Geschichte des letzten griechischen Metropoliten von Reggio gab STIERNON, Basile de Reggio, S. 189-226, mit erheblicher Kritik an Russo, dessen früheren Einzelstudien sowie dessen zusammenfassender Storia della chiesa di Reggio Calabria (1, 234 ff., 251 ff.); als knappe Skizzen vgl. FONSECA, Istituzioni ecclesiastiche, S. 56 f.; DERS., Organizzazione eccles., S. 339; HERDE, Papsttum und griechische Kirche, S. 11 ff.; GIRGENSOHN, Dall' episcopato greco, S. 33. – Zur Rolle des Metropoliten Basileios bei den päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089 vgl. unten S. 93 f.; 171 ff., sowie ZIESE, Wibert von Ravenna, S. 184 ff., dessen Darstellung des Falles Reggio und der päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089 jedoch Chronologie und Sachverhalte eher verwirrt und keine zuverlässigen weiteren Ergebnisse mehr bringt, im übrigen den Einfluß Wiberts in Süditalien wie die Bedeutung und Aktivität seiner dortigen Anhängerschaft sehr überschätzt.

¹⁴² Vgl. die Übersichten in It. Pont. 10 und in den Studien von GIRGENSOHN, Dall' episcopato greco; HERDE, Papsttum und griechische Kirche; FONSECA, Istituzioni ecclesiastiche; VON FALKENHAUSEN, Byzantinische Herrschaft (S. 148 ff.). Einer der neueren lateinischen Suffragane von Reggio, der Bischof Saxo des vormals griechischen Cassano, erscheint seit 1089 (Konzil von Melfi, It. Pont. 10, 7 Nr. *10 und GIRGENSOHN, Miscell. It. Pont., S. 190 Nr. 2) als einer der Urban II. besonders nahestehenden süditalischen Prälaten, später auch als päpstlicher *vicarius* (1096, It. Pont. 10, 27 Nr. 1 und 60, Nr. 9), anscheinend als «Experte der Süditalienpolitik» des Papstes (KLEWITZ, Wiederherstellung der römischen Kirche, S. 159).

hier hatte der griechische Metropolit, Basileios, obwohl schon vor langer Zeit (wahrscheinlich um 1079) von Konstantinopel bestellt und vom Patriarchen Kosmas I. geweiht, sein Amt gar nicht erst antreten können, da ihm Robert Guiscard sogleich einen lateinischen normannischen Erzbischof entgegengesetzt hatte. Vielleicht waren es inzwischen sogar schon zwei normannische Prälaten, durch die Basileios sich aus Reggio ausgeschlossen sah, als Reggio um 1089 wieder vakant war¹⁴³.

Basileios begab sich daher zum päpstlichen Konzil nach Melfi, um diesmal den (neuen) Papst selbst zu einer Korrektur der bisherigen normannischen Besetzungspolitik und zu seiner, Basileios', Anerkennung als des rechtmäßigen Metropoliten zu bewegen. Auch er unternahm diesen Versuch kaum völlig im Alleingang und im Gegensatz zur byzantinischen Kirchenpolitik, sondern vermutlich ebenso wie der Erzbischof Romanos von Rossano mit dem grundsätzlichen Einverständnis des Patriarchen von Konstantinopel, wie man wohl dem Brief des Patriarchen Nikolaus III. an Urban II. vom September 1089 entnehmen darf¹⁴⁴. Beide Prälaten, deren Probleme der Patriarch dem Papst kurz darlegte, «wurden zu Deiner Seligkeit gesandt, teils aus eigenem Antrieb, teils von uns dazu ermuntert», so schrieb er zu einem Zeitpunkt, als diese und der Metropolit von S. Severina in Melfi bereits mit dem Papst zusammentrafen. Nicht, wie vielfach angenommen wird, kurzerhand in eigenmächtigem Entschluß und ohne Rücksicht auf den für sie zuständigen Patriarchen von Konstantinopel haben diese griechischen Bischöfe die Gelegenheit des Konzils von Melfi genützt, um ihre

¹⁴³ Der erste lateinische Erzbischof von Reggio war anscheinend ein gewisser Wilhelm, dessen Amtszeit allerdings trotz einiger Urkundenbelege (1082 und 1086) nicht genau bestimmbar ist. Ein weiterer, doch nicht zuverlässig und eindeutig bezeugter normannischer Erzbischof namens Arnulf könnte kurzfristig Wilhelms Nachfolger oder Vorgänger gewesen sein. Vgl. GIRGENSOHN, *It. Pont.* 10, 20 zu Nr. 10 und S. 143, der in Arnulf eher einen Erzbischof von Cosenza vermutet; ferner die in Anm. 141 genannte Lit., dazu SYDOW, *Kuriale Verwaltungsgeschichte*, S. 47. Eine andere, freilich auch nicht ausreichend gesicherte Chronologie versucht Russo, *Storia di Reggio* 3 (1965), S. 73 ff.: Arnulf 1078-82, Wilhelm 1082-89.

¹⁴⁴ Dieses Schreiben des Patriarchen Nikolaus' III. (vgl. unten S. 254) und der Brief des Basileios an den Patriarchen (vgl. Anm. 141 und 146) sind für den Fall Reggio um 1089 die wichtigsten Quellen, denen noch die Korrespondenz zwischen Basileios und dem Gegenpapst Clemens III. (vgl. Anm. 131 und unten S. 172 ff.) anzufügen ist. Wegen ihrer besonderen Bedeutung für die damaligen päpstlich-byzantinischen Verhandlungen, auch für die «Griechenpolitik» Urbans in Süditalien, verdient die in der Literatur oft erwähnte und kontrovers beurteilte Angelegenheit von Reggio hier eine etwas eingehendere Erörterung, die in wesentlichen Punkten an die gründliche Studie von STIERNON, *Basile de Reggio*, anschließen kann, während die Darstellung von ZIESE, Wibert, S. 184 ff., nur die Notwendigkeit erneuter Analyse der Sache und der Quellen erweist.

lokalen Kirchenangelegenheiten mit Urban II. zu regeln und durch Zusammenarbeit mit dem Papst den griechischen Status ihrer Ämter und Kirchen zu retten. Vielmehr geschah dies aller Wahrscheinlichkeit nach in vorheriger Absprache mit Konstantinopel, und der Patriarch, der ihre Nöte genau kannte, muß sein Einverständnis zu solchem Vorgehen schon einige Zeit vor September 1089 gegeben und sie entsprechend «ermuntert» haben – natürlich unter der Bedingung der Wahrung ihrer Graecitas. Nikolaus III. hätte kaum besonderen Grund gehabt, sich für einen Bischof wie Romanos von Rossano «wegen seines Anschlusses an den Papst» oder wie Basileios von Reggio «zur Einsetzung in sein Amt» bei Urban II. zu verwenden, wäre er nicht schon vorher mit einer entsprechenden Zusammenarbeit der süditalischen Griechen mit dem Papst einverstanden gewesen. Dies durfte allerdings nicht die Preisgabe ihres Griechentums und das völlige Ausscheiden aus dem kirchlichen Zusammenhang mit Konstantinopel bedeuten; nicht umsonst bestand der Patriarch in seinem Schreiben an Urban darauf, daß Kirchen und Kult der Griechen erhalten bleiben sollten. Wenn der Patriarch damals nicht auch für den Metropolit von S. Severina gleichermaßen eintrat, so wahrscheinlich nur deshalb nicht, weil ihm von diesem keine besonderen Schwierigkeiten bekannt geworden waren.

In seinem Schreiben an Urban II., in dem er Romanos und Basileios dem Papst so nachdrücklich empfahl, unterschied Nikolaus III. denn auch deutlich zwischen diesen (schon lange bestehenden und bekannten) regionalkirchlichen Angelegenheiten Süditaliens und der (nunmehr neu aufgekommenen) allgemeinen Kirchenfrage der Glaubenseinheit von Rom und Konstantinopel. Denn inzwischen waren die päpstlichen Legaten nach Konstantinopel gekommen, die Urbans Schreiben und Botschaften überbrachten und wohl auch über die Einstellung des Papstes zur Griechenfrage in Süditalien berichten konnten. Daraufhin gab der Patriarch im September 1089 seinen griechischen Schützlingen brieflich die endgültige Genehmigung, ihre eigene kirchliche Situation (in Reggio und Rossano) mit dem Papst zu regeln und zugleich gab er ihnen, sicher jedenfalls dem Metropolit Basileios, vielleicht auch dem Erzbischof Romanos, den offiziellen Auftrag, dabei auch die Frage der allgemeinen Kircheneinheit und die Möglichkeiten besserer Verständigung zwischen lateinischer und griechischer Kirche mit dem Papst zu erörtern¹⁴⁵. Ebenfalls im September 1089 wandte sich Nikolaus III. nunmehr unmittelbar an Urban II. selbst, auf dessen Schreiben und Legation er mit seinem schon mehrfach erwähnten Brief antwortete, nicht ohne seine Erwartung päpstlicher Toleranz für die Griechen im Westen allgemein und päpstlicher Fürsorge für Basileios und Romanos im besonderen deutlich kundzugeben; beide

¹⁴⁵ Die beiden (verlorenen) Schreiben des Patriarchen (GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948 an Basileios, Nr. 949 an Romanos) müssen wohl zu September 1089 gesetzt werden, wie Nr. 954 (Schreiben des Patriarchen an Urban II.); vgl. dazu unten S. 154 ff. und 224 f.

wurden jetzt dem Papst auch als Vermittler weiterer römisch-byzantinischer Korrespondenz empfohlen.

Hatte Romanos von Rossano inzwischen in Melfi seine Situation befriedigend regeln können, so daß er sich vom Patriarchen nachträglich bestätigt und unterstützt sah, so kamen für Basileios von Reggio die Genehmigung zur Verständigung mit Urban und der Auftrag zu Sondierungsgesprächen mit dem Papst in der allgemeinen Kirchenfrage zu spät und höchst ungelegen; denn in Melfi hatte er sich mit Urban gründlich und endgültig überworfen. Er selbst berichtete wenig später (Frühjahr 1090) darüber in seinem erwähnten Brief an den Patriarchen Nikolaus III.¹⁴⁶

Aufgrund der besonderen Rechtslage in Reggio argumentierte Basileios verständlicherweise vor allem mit seiner Weihe durch den Patriarchen von Konstantinopel und bestand nachdrücklich auf seinem Rechtsanspruch auf das Metropolitentamt, dessen Übernahme ihm schon so lange verweigert wurde. Nach zehn oder elf Jahren vergeblichen Wartens am Ende seiner Geduld, vertrat er jetzt seine Sache offenbar recht ungestüm polternd, und ganz undiplomatisch brachte er nun auch noch die Frage der Kompetenz in Jurisdiktion und Weihegewalt des Patriarchen von Konstantinopel in Süditalien zur Sprache. Damit war die Sache von vornherein sehr erschwert, denn jetzt mußte definiert und präzisiert werden. Es hat sogar einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn Basileios mitteilt, die Normannen Roger Bursa und Bohemund hätten da in die Debatte eingegriffen; wahrscheinlich suggerierten sie, jetzt wohl ebenso ungeduldig und aufgebracht, dem Papst ihren Standpunkt, daß der Patriarch hier nichts mehr zu sagen habe.

Solcher Belehrung bedurfte Urban jedoch nicht mehr; an der Kurie kannte man, genau wie in Konstantinopel, recht gut die ältere Kirchengeschichte Süditaliens und man wußte sehr wohl, daß es hier um altes römisches Jurisdiktionsgebiet ging und um päpstliche Rechte und Patrimonien, die einst im Bilderstreit (um 730 oder 750) den Päpsten durch den byzantinischen Kaiser entzogen und dem Patriarchat Konstantinopel angeschlossen worden waren¹⁴⁷. Zwar hatte man die byzantinische Herrschaft und die Jurisdiktion des Patriarchen schließlich hinnehmen müssen, aber auf die alten Rechte nicht verzichtet, und jetzt, im Zeit-

¹⁴⁶ Vgl. Anm. 141; It. Pont. 10, 21 Nr. *13. Dieser Brief des Basileios, das einzige unmittelbare Zeugnis über den Vorgang in Melfi, ist ein eher verwegener Versuch des Metropolitens, sich gegenüber dem Patriarchen von Konstantinopel aus der Affäre zu ziehen, verrät aber trotz aller Subjektivität und Zweckbedingtheit, trotz aller Haßtiraden gegen Urban und aller Wichtigtuerei gegenüber dem Patriarchen, doch Wichtiges über den Verlauf dieser Begegnung und den wahren Grund für das Scheitern eines Kompromisses im Falle Reggio.

¹⁴⁷ CASPAR, Geschichte des Papsttums 2, 665 ff.; GIRGENSOHN, Dall' episcopato greco, S. 42 f.; STIERNON, Basile de Reggio, S. 200. Auch Urbans II. Urkunden für Kirchen Süditaliens und Siziliens zeigen noch Kenntnis der älteren Kirchenverhältnisse.

alter des Reformpapsttums und seiner allgemeinen Primatsidee, mußte auch der Gedanke des besonderen Primats oder Patriarchats des Papstes über Italien eine Stärkung erfahren. Zudem war nunmehr durch die Normannen die Wiedergewinnung einer alten provincia für die römische Kirche möglich geworden; auch für Süditalien-Sizilien schien die Zeit jener restauratio der Kirche angebrochen, wie sie Urban überall, zumal in den Grenzbereichen der Christenheit, gekommen sah und wie er sie insbesondere in seinen Urkunden für sizilische und spanische Kirchen feierte und definierte. Aber diese Konzeption von restauratio, die in den christlichen Expansionsgebieten eng mit der kriegerischen Reconquista als deren Ergänzung verbunden war, ließ sich auf Süditalien und die dort noch lebendigen griechisch-christlichen Kirchen nicht übertragen und anwenden. Urban II. hat denn auch diesen restauratio-Begriff – im deutlichen Unterschied zu Sizilien – auf das griechische Süditalien nicht angewandt. Worauf es ihm hier ankam, war, soweit dies die Quellenüberlieferung noch erkennen läßt, auch nicht die Durchsetzung des päpstlichen Universalprimats gegenüber den Griechen, sondern die *gratia et communio apostolicae sedis*, die mit der Anerkennung des rechtmäßigen Papstes (konkret Urbans II.) ekklesiologisch und kanonisch deklariert und festgestellt war.

Wahrscheinlich hätte Urban gerade jetzt, wo es um Verständigung mit Byzanz, nicht um Konfrontation, ging und er seinerseits von Konstantinopel wichtige Zugeständnisse erwartete, die von dem streitbaren Basileios aufgebrachte Debatte um die Jurisdiktions- und Weihekompetenz in Italien lieber vermieden, was ihm in den Fällen Rossano und S. Severina anscheinend gelungen war. Aber das war nun nicht mehr möglich, und der Papst mußte seinen Rechtsstandpunkt offen darlegen. Auf die Einlassungen des Metropoliten entgegnete er, daß nach kanonischem Recht nicht dem Patriarchen von Konstantinopel, sondern dem Papst die Weihegewalt «in Italien, Sizilien und bis nach Thessalonich» zustehe – womit der alte Rechtszustand und Jurisdiktionsbereich aus der Zeit vor 730/750 bezeichnet war. Nach der Mitteilung von Basileios berief sich der Papst dabei auf die *Canones Apostolorum* mit dem dort (can. 34) überlieferten Verbot für Bischöfe, außerhalb ihres Amtssprengels Weihen vorzunehmen¹⁴⁸. Es scheint doch

¹⁴⁸ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 4, S. 103; STIERNON, Basile de Regio, S. 224; HINSCHIUS, Decretales Pseudo-Isidorianae, S. 29. Vgl. Deusdedit, Coll. Can., Capitulatio Lib. I (S. 11, 28) und I, 14 (S. 36, jedoch nicht nach Can. Apost.); Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 113-116 (THANER, S. 324 f.). Die Can. Apost. mag Urban hier auch deshalb zitiert haben, weil er in ihnen eine Lateinern und Griechen gemeinsame Rechtsüberlieferung sah (JL 5743, It. Pont. 6, 1, 189 Nr. 1, vgl. oben Anm. 9). Zu Kenntnis und Auffassung von der rechtlichen und historischen Entwicklung des päpstlichen Jurisdiktionsbereichs vgl. Deusdedit, Coll. Can. I, 161 (S. 103 f., Calabrien – Sizilien – Thessalonich), I, 240-241, 243 (S. 140, 141, Pannonien), I, 239 (S. 139, Bulgarien), IV, 271 (S. 543 f., nach Anast. Biblioth.). Gewiß war für diese Fragen und für

beachtenswert, daß Urban hier nicht mit dem Prinzip des allgemeinen päpstlichen Primats, sondern rechtsgeschichtlich, sozusagen als Patriarch Italiens, argumentiert. Aber der Kompetenzgegensatz zwischen Rom und Konstantinopel war damit definiert.

Die einander widerstreitenden römischen und byzantinischen Kompetenzansprüche waren zwar bekannt; sie hatten beim Konflikt von 1053/54 eine gewisse, wohl mehr hintergründige Bedeutung gehabt, aber selbst im Zeitalter des Reformpapsttums hatten sie nie zu unmittelbaren Auseinandersetzungen zwischen Päpsten und Patriarchen geführt, obschon eigentlich jede Neubesetzung eines griechischen Bistums in Süditalien Anlaß dazu hätte bieten können. Wohl wurde die kirchenpolitische Entwicklung in Süditalien, von den einen seit dem Bilderstreit im 8. Jahrhundert, von den anderen seit der Normannenzeit im 11. Jahrhundert, als mißlich und unrechtmäßig empfunden, aber die Bischofsweihen wurden auch in dem Bereich der sich überlagernden Kompetenzen beiderseits nach wie vor als gültig anerkannt und in ihren Rechtsfolgen respektiert.

Auch jetzt, nach dieser im Disput erzwungenen Erklärung Urbans II. in Melfi, von der der Patriarch Nikolaus III. später durch Basileios erfuhr, kam es nicht zum Grundsatzkonflikt zwischen Rom und Konstantinopel – schon gar nicht um das alte Illyricum «bis nach Thessalonich», wo Urban sich nie einmischte, auch nicht um Sizilien, wo umgekehrt der Patriarch nicht intervenierte. Nur in Süditalien verschoben sich die Grenzen der tatsächlichen Jurisdiktionsbereiche, je nachdem, ob dort ein Bistum mit der Weihe eines lateinischen Bischofs «latinisiert» oder durch die Ordination eines griechischen Bischofs im byzantinischen Zusammenhang bewahrt werden konnte. Daß es hier (zumindest seit 1089) auch Kompromißlösungen gab, bei denen man die Jurisdiktionsfrage überhaupt auf sich beruhen ließ, zeigen die Fälle der griechischen Kirchen Rossano und S. Severina. Man könnte sagen, daß Süditalien damals für beide Seiten ein Feld ekklesiologischer Bewährung darstellte, bei der man über historisch bedingte und durch politische Mächte sich verändernde Rechtslagen hinauskommen mußte, um wesentliche Entscheidungen zu treffen: einerseits Anerkennung des rechtmäßigen Papstes und seiner Amtshandlungen, andererseits Anerkennung des orthodoxen Patriarchen und seiner Amtshandlungen, von der Toleranz gegenüber griechischem oder lateinischem Ritus und Recht ganz abgesehen.

Im übrigen bestand für Urban II. noch immer eine Möglichkeit, den Kompromiß von Melfi zu retten. Auch in dem kanonischen Verbot von Weihen *extra terminos proprios* brauchte man bei etwas großzügiger Auslegung kein unüberwindbares Hindernis zu sehen. In seiner Strafbestimmung enthielt der zitierte

Reminiszenzen an den Bilderstreit Deusdedit nicht die einzige Informationsquelle für Urban; vgl. auch Anselm von Lucca, Coll. Can. II, 73 (Johann VIII., JE 2976), IV, 44 (Nicolaus I., JE 2682), IV, 46 (Johann VIII., JE 2970), THANER, S. 110, 220, 221.

Kanon eine Einschränkung, die man sich zunutze machen konnte: unrechtmäßig und strafbar waren solche Ordinationen, die nachweislich ohne Mitwissen und Einverständnis derer vorgenommen wurden, die für das betreffende, außerhalb des eigenen Sprengels gelegene Gebiet zuständig waren¹⁴⁹. Ähnliche Einschränkungen waren in den Dekreten der älteren Konzilien und bei Pseudoisidor überliefert¹⁵⁰. Urban II. hatte auch im lateinischen Westen wiederholt mit dieser Frage zu tun, sei es gelegentlich in Deutschland, wo er in der Ausnahmesituation des kaiserlichen Schismas den reformerischen Bischof Herrand von Halberstadt kraft apostolischer Autorität mit Amtsbefugnissen über seinen Sprengel hinaus in anderen Diözesen beauftragte¹⁵¹, sei es in Spanien, wo infolge der Reconquista-Bewegung die Bereiche und Grenzen von Kirchenprovinzen und Diözesen vielfach noch unsicher und veränderlich waren, so daß man sich häufig mit Problemen expansionistisch grenzüberschreitender Amtshandlungen oder Zuständigkeitsanfechtungen befassen mußte¹⁵².

¹⁴⁹ Can. apost. 34 (BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum saec. IV-VII*, Berlin 1839, S. 15). Die Strafbestimmung sah die Absetzung der an solchen Ordinationen aktiv und passiv Beteiligten vor, *si vero convictus fuerit hoc fecisse praeter eorum conscientiam qui civitates ipsas et villas detinent* . . . (HINSCHIUS, *Decr. Ps.-Isid.*, S. 29).

¹⁵⁰ Gratian, *Decretum*, C. IX q. 2 c. 6-7 (Antiochia), C. IX q. 2 c. 8-9 (Konstantinopel I, vgl. JEDIN, *Concil. Oecum. Decr.* [1962], S. 27 f., can. II); HINSCHIUS, *Decr. Ps.-Isid.*, S. 271 f., und S. 8 Nr. XII, S. 138 (Calixt. epist. 2; vgl. C. IX q. 2 c. 2), sowie HINSCHIUS S. 192 (Sixtus II epist. 2).

¹⁵¹ Halberstadt (1094), JL 5506: . . . *si quid etiam in alienis parrochiis ex habundantiori apostolice gratie et nostre auctoritatis plenitudine disposuerit, ratum et inconvulsum permaneat* (SCHMIDT, *UB Halberstadt 1*, Nr. 115 S. 78); vgl. auch JL 5507 und 5505 (a. a. O., Nr. 116 S. 80 und Nr. 117 S. 81).

¹⁵² Oviedo (1099) JL 5785: . . . *nec vicinorum episcoporum alicui liceat intra Ovetensis parrochie terminos citra tuam tuorumque successorum voluntatem episcopale officium pro quoquam sui iuris predio celebrare* (Original im Archivio catedral de Oviedo, vgl. ENGELS, *Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil*, S. 246, 284 f.; ed. FITA, *Bulas inéditas*, S. 549 Nr. 2, nach Kopien Madrid). Lugo (Clermont 1095 Nov. 28): JL –, Mandat an die Bischöfe von Oviedo, Leon und Mondoñedo, sich mit den Gebieten ihrer Sprengel zufrieden zu geben und im Bistum Lugo weiterhin keine Rechte an Kirchen mehr zu usurpieren (*Perspectis veterum monumentorum iudiciis*, Lugo, Tumbo de la Catedral, saec. XIII, fol. 38', Madrid, Arch. Hist. Nac.). Urgel (1096-99, 1098?) JL 5767, FITA, *Bula inédita de Urbano II*, S. 101; MANSILLA, *Doc. Pont.* 1 Nr. 38 S. 57 (Tadel wegen Übergriffen in die Diözese Roda). Vgl. auch Urbans II. Entscheidung (JL 5723), Erzbischof Hugo von Lyon könne Priester seiner Diözese, die von einem Bischof einer anderen Diözese geweiht worden seien, bedingungsweise im Amt belassen (MIGNE PL 151, 521, Gratian C. IX q. 2 c. 10, vgl. GOSSMAN, *Urban II and canon law*, S. 126 und S. 51).

Die Entscheidungen Urbans in dieser Rechtsmaterie entsprachen durchweg dem älteren Kirchenrecht, demgemäß er Amtshandlungen *extra terminos proprios* als Verstöße gegen das kanonische Recht verurteilte, mit zwei Ausnahmen: Duldung oder Zustimmung des betroffenen fremden Ordinarius und Genehmigung oder Beauftragung durch die päpstliche Autorität. Im lateinisch-griechischen Grenzbereich Süditalien-Sizilien hatte man die Ordination (griechischer) Bischöfe durch den Patriarchen von Konstantinopel jahrhundertlang geduldet und als rechtswirksam anerkannt. Von schismatischen oder häretischen Weihen konnte hier ohnehin keine Rede sein; das Problem der griechischen Ordinationen war zur Zeit Urbans II. nicht sakramentaler Natur, sondern kirchenrechtlicher und administrativer Art, und auf diesem Gebiet des Kirchenrechts und der Kirchenordnung gewann der Papst im Reformzeitalter zunehmend an Ermessensspielraum und Entscheidungsmöglichkeit. Von Kardinal Deusdedit, einem der vermutlichen kanonistischen Berater Urbans, wurde die Frage der Rechtsgültigkeit von Amtshandlungen außerhalb des eigenen Sprengels schließlich der Entscheidung durch die apostolische Autorität anheimgestellt¹⁵³. Für den Papst aber war gerade jetzt sicher nicht der geeignete Moment, gegenüber Byzanz diese kirchenrechtlich-organisatorische Frage hochzuspielen und mit rigorosen Textinterpretationen und Forderungen sein altes Recht geltend zu machen, dessen Wiederherstellung ihm ausgerechnet die Bundesgenossenschaft der Normannen ermöglichte. Besser war es, die derzeitigen Verhältnisse weiterhin als vom Papst geduldet, sozusagen durch stillschweigendes päpstliches Einverständnis als rechtens auf sich beruhen zu lassen und sie allenfalls nach Gelegenheit und Möglichkeit durch Besetzung einzelner Bistümer mit Lateinern im römischen Sinne zu korrigieren; und auch dies geschah keineswegs umfassend oder systematisch. In dieser besonderen Situation schien sich der Papst an die Praxis seiner allgemeinen «Episkopalpolitik» zu halten: Im lateinischen Westen hat Urban II., trotz verschiedener, im einzelnen stets als Ausnahmen begründeter päpstlicher Eingriffe in die Metropolitanverfassung, im ganzen und grundsätzlich diese episkopale Rechts- und Organisationsstruktur als wesentlich respektiert und als kanonische Ordnung gewahrt und gestützt. Nichts brauchte ihn zu hindern, nun auch die Amtsausübung des Patriarchen von Konstantinopel in seinem Patriarchatssprengel, der in Italien praktisch ohnehin nur den Umkreis der jetzt noch griechischen Metropolen und Bistümer Süditaliens umfaßte, als rechtmäßig gelten zu lassen, sofern man den Patriarchen als grundsätzlich in *gratia et communione apostolicae sedis* stehend ansehen konnte; und gerade die offizielle Bestätigung dieses

¹⁵³ Deusdedit, Coll. Can. I, 14 (GLANVELL S. 36) im Anschluß an pseudoisidorianische Überlieferung. Deusdedit hat z. B. an der Bischofsweihe Herrands von Halberstadt und an den im Anschluß daran getroffenen päpstlichen Rechtsverfügungen teilgenommen, JL 5506 (wie Anm. 151).

Zustandes erwartete sich Urban damals als Ergebnis seiner Legation nach Byzanz.

Tatsächlich hat Urban II. auch die Ordination des Metropoliten Basileios durch den Patriarchen von Konstantinopel anerkannt, beharrte jedoch darauf, daß Basileios durch Anerkennung des rechtmäßigen Papstes in die *gratia et communio apostolicae sedis* eintrete. Bei Basileios heißt das allerdings «Unterwerfung» unter den Papst¹⁵⁴. Der Unterschied zu der umsichtigeren, mehr diplomatischen Formulierung des Patriarchen von Konstantinopel ist deutlich, der in seinem Schreiben an Urban II. die Möglichkeit rechtlicher Nuancierung bestehen ließ und jenen «Anschluß an den Papst» fast eher als Initiative des Erzbischofs Romanos von Rossano denn als Forderung des Papstes erscheinen ließ¹⁵⁵. Aber auf den scheinbar so präzisen Ausdruck «Unterwerfung» ist kein juristischer Verlaß; man kann daraus kaum jene kirchenrechtlichen Folgerungen ziehen, wie sie Basileios nur zu offenkundig seinem Adressaten, dem Patriarchen, nahelegen wollte: daß nämlich der Papst mit seinem Anspruch auf ausschließliche Ordinationsgewalt in Italien das alte, auf «Vätertradition» beruhende Recht des Patriarchen bestritten und daß er demzufolge von Basileios nicht weniger gefordert habe als die vollständige Lösung aus jedem byzantinischen Zusammenhang und den Übertritt in die unmittelbare Jurisdiktion des Papstes und in die lateinische Kirche. Es ist jedoch ziemlich unwahrscheinlich und wird auch von anderen Quellen nicht überliefert oder angedeutet, daß Urban diese Kampfposition eingenommen und diese Forderung gestellt oder gar (wie Basileios erzählt) unter Androhung der Amtsenthebung durchgesetzt habe – weder gegenüber den nach Melfi gekommenen Griechen, noch gegenüber den übrigen griechischen Bischöfen Süditaliens. Basileios ist nicht nur der einzige, der die Dinge so darstellt, er ist auch mit der Art seiner Schilderung nicht glaubwürdig.

Der Brief des Basileios steht als Antwort des Metropoliten auf den ihm vom Patriarchen erteilten Verhandlungsauftrag in einem noch zu erörternden Zusammenhang mit den päpstlich-byzantinischen Verständigungsverhandlungen von 1089, in denen Basileios trotz seines Mißgeschicks in Melfi doch noch eine Rolle zu spielen versuchte¹⁵⁶. Dies, und nicht etwa eine getreue, sachliche Berichter-

¹⁵⁴ Urban II., so schreibt er dem Patriarchen, habe ihm in Melfi schließlich nichts mehr anderes zu sagen gewußt als: «Unterwirf dich mir (ὑποτάγηθι μοι) und du wirst deine Kirche erhalten» (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anhang Nr. 4 S. 103, dazu S. 93; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 334; STIERNON, Basile, Append. S. 224). Auch für die Verständigung des Metropoliten von S. Severina und des Erzbischofs von Rossano mit Urban II. verwendet Basileios in seinem Brief den gleichen Ausdruck: Sie haben sich Urban «unterworfen»: τῷ Οὐρβανῷ ὑπετάγησαν (HOLTZMANN S. 104; BOULISMAS S. 336; STIERNON S. 226).

¹⁵⁵ Vgl. Anm. 134, 139-140.

¹⁵⁶ Vgl. unten S. 171 ff.

stattung über die Vorgänge zu Melfi, war Anlaß und Grund zu diesem Brief. Es sollte mit der Schilderung des Vorfalls in Melfi ein absichtlich scharf gezeichnetes Illustrationsbeispiel gegeben werden für die unerträgliche Lage der Griechen in Süditalien, die Byzanzfeindlichkeit Urbans und die Vergeblichkeit eines soeben noch von Basileios selbst unternommenen Versuchs einer Verständigung mit diesem Papst. Zum großen Teil ist die Epistel eine in rechter Wut und Verlegenheit geschriebene Schimpfkanonade gegen Urban, den Papst der Normannen, der nach Kräften angeschwärzt und als ein für Konstantinopel ganz unmöglicher Verhandlungspartner dargestellt wird: als unrechtmäßiger Papst, Verbündeter der Normannen gegen Byzanz und die Griechen im Westen, als kompromißloser Widersacher des Patriarchen (vor allem in der Frage der Ordinationskompetenz). Demgegenüber wird Wibert-Clemens III. dem Patriarchen nachdrücklich empfohlen als der rechtmäßige Papst in Rom und der eigentlich nützliche Verbündete der Byzantiner und der Griechen Italiens. Ein Seitenhieb fällt auch auf des Basileios Amtskollegen von S. Severina und Rossano, die fast als Überläufer erscheinen, wogegen die Treue des Basileios zu Kaiser und Patriarch umso deutlicher hervortritt. Nicht nur sachlich sind aufgrund der ganzen Darstellungstendenz gegenüber den Erzählungen des Basileios gewisse Einschränkungen geboten, sondern auch formal sind an der Ausdrucksweise, die an Grobheit nichts zu wünschen übrig läßt, erhebliche Abstriche zu machen. Dies alles erweckt das stärkste Mißtrauen gegenüber der Rechtsterminologie des Basileios in seiner Schilderung der Diskussion des Falles Reggio auf dem Konzil zu Melfi, so daß mit dem Ausdruck «Unterwerfung» nicht viel anzufangen ist. Wer in Melfi die harte, kompromißlose Linie verfolgt hat, war Basileios, nicht Urban II.¹⁵⁷; sein tendenziöser Bericht liefert keinen brauchbaren Anhaltspunkt für eine weitere Präzisierung von Urbans II. «Griechenpolitik».

Aus den sonst noch erhaltenen Quellen – es sind im wesentlichen die von W. Holtzmann bekannt gemachten griechischen Schriftstücke von 1089/90 – läßt sich wohl dies erkennen: Rom wie Konstantinopel haben es damals bewußt vermieden, den Kompetenzstreit um die patriarchale oder päpstliche Ordinationsgewalt in Italien, Sizilien und Illyricum aufzurühren. Das Protokoll der von

¹⁵⁷ Der Grund für die schroffe Haltung des griechischen Metropoliten ist ebenso in der besonderen Konfliktsituation in dem schon zum Teil latinisierten Reggio zu suchen wie in dem undiplomatischen Charakter des Basileios, der sich in der Beurteilung der politischen Situation und Entwicklung getäuscht und sich auch in der Einschätzung seines Verhandlungsspielraums und der Chancen, die ihm das Papstschisma in Rom zu bieten schienen, geirrt hat. Von den erst angelaufenen römisch-byzantinischen Verhandlungen wußte er zu diesem Zeitpunkt noch nichts; andererseits scheint er damals auch noch nicht mit Wibert-Clemens III. in Verbindung getreten zu sein. Erst nach seinem Mißerfolg in Melfi, spätestens Anfang 1090, hat er sich an den Gegenpapst gewandt; vgl. auch STIERNON, Basile de Reggio, S. 199 ff., 205 ff.; It. Pont. 10, 21 Nr. 14.

Kaiser Alexios I. einberufenen und geleiteten Synode in Konstantinopel, die über eine Antwort auf Urbans Legation von 1089 beraten und entscheiden sollte, enthält über diese Frage gar nichts; offensichtlich hat sich die Synode damit nicht befaßt, wenngleich hier doch von gewissen kanonischen Streitfragen zwischen Lateinern und Griechen die Rede war. Auch Patriarch Nikolaus III. verlor in seinem im Anschluß an diese Synode abgefaßten Antwortschreiben an den Papst darüber kein Wort, obwohl er doch auch auf die Lage der Griechen in Italien zu sprechen kam, insbesondere auf die Situation der Bischöfe von Rossano und Reggio, und somit unmittelbaren Anlaß hatte, auf sein Ordinationsrecht hinzuweisen. Da die byzantinischen Kaiser die Urheber und politischen Garanten dieser Kirchenverhältnisse waren, interessiert hier auch die Stellungnahme des Kaisers Alexios I.; es scheint jedoch, daß der Kaiser sich weder damals noch überhaupt in der Zeit Urbans II. zur Frage der Kirchenordnung im ehemals byzantinischen Süditalien geäußert hat¹⁵⁸. Von Urban selbst ist außer jener durch Basileios provozierten Präzisierung des päpstlichen Rechtsstandpunktes ebenfalls keine weitere Äußerung zu diesem Kompetenzproblem überliefert. Man kann daher aus der byzantinischen Reaktion auf seine Gesandtschaft mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß der Papst auf seiner Stellungnahme in Melfi nicht weiter bestanden und diesen Konfliktstoff gegenüber den Griechen Italiens und besonders gegenüber Konstantinopel selbst vermieden hat. Papst und Patriarch haben sich damit begnügt, sich die unmittelbaren konkreten Sorgen um die Lateiner in Byzanz und die Griechen in Italien mitzuteilen und den jeweils de facto zuständigen Verhandlungspartner zu Toleranz und Respektierung der bestehenden Verhältnisse zu bewegen. Keiner von beiden hat formal und offiziell auf alte Rechte verzichtet, aber sie haben darum auch keinen Prinzipienstreit geführt. Sie bemühten sich eher, aus der tatsächlichen Situation für die ihnen unterstehenden Lateiner oder Griechen jeweils das Beste zu machen. Dabei war freilich das Papsttum jetzt aktiver und im Vordringen, während es für das Patriarchat in Italien oder Sizilien nichts mehr zurückzugewinnen gab, sondern nur noch Bestehendes möglichst zu erhalten galt¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Zum Inhalt der hier genannten Dokumente (Synodalprotokoll, Schreiben des Patriarchen und des Kaisers an Urban) vgl. unten S. 215 ff., 249 ff., 151 ff. Leider ist die Antwort des Kaisers an Urban II. nicht erhalten, sondern nur indirekt und in Zusammenfassung im Bericht des Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.; DÖLGER Reg. 1146, jedoch nicht vom Frühjahr 1088, sondern vom Sept. 1089) überliefert. Da es unwahrscheinlich ist, daß Malaterra den vollständigen Inhalt des kaiserlichen Schreibens gekannt hat, muß er als Zeuge in dieser Hinsicht ausfallen.

¹⁵⁹ Übersichten über Grundzüge der byzantinischen, päpstlichen und normannischen Politik und der historischen Entwicklung der griechischen und lateinischen Bistümer mit charakteristischen Beispielen: VON FALKENHAUSEN, *Byzantinische Herrschaft*, S. 147 ff.; GIRGENSOHN, HERDE, KAMP, FONSECA u. a., vgl. Anm. 106.

Zu solcher Erhaltung des Bestehenden bedurfte es jetzt mehr denn je der treuen und zuverlässigen Mitarbeit des griechischen Episkopats, und offensichtlich wollte Basileios zugleich mit der Verfechtung seiner eigenen Angelegenheit in Melfi als entschiedener Verteidiger der byzantinischen Sache auftreten. Nicht zuletzt auch deshalb verwies er von vornherein so eindringlich auf das Weiherecht des Patriarchen in Süditalien und lehnte nun, im Gegensatz zu seinen Amtskollegen von Rossano und S. Severina, die von Urban geforderte Anerkennung des Papstes als «Unterwerfung» entrüstet ab. Wenn der Papst daraufhin den Vorschlag machte, er wolle sich selbst beim Patriarchen um Zuweisung eines anderen Bistums für Basileios verwenden, so zeigt auch diese Anregung einer kirchenrechtlichen Lösung für ein kirchenpolitisch unlösbares Problem, daß Urban die einst vom Patriarchen erteilte Bischofsweihe anerkannte und die Jurisdiktion des Patriarchen achtete; zugleich war es natürlich ein diplomatischer Versuch, möglichst im Einvernehmen mit Konstantinopel selbst, diesen unbequemen, widerspenstigen Prälaten auf friedliche Weise los zu werden. Basileios wies auch dieses päpstliche Angebot zurück – ohne seine Begründung dafür mitzuteilen, wahrscheinlich aber nicht nur, weil er von der Annahme des Vorschlages den Verlust seines so lange und zäh gewährten persönlichen Rechtstitels der Metropolitenerwürde befürchtete, sondern auch, weil er darin einen formellen Amtsverzicht sah, mit dem er nun selbst die Neubesetzung von Reggio durch den Papst und damit die endgültige Latinisierung der Metropole erleichtert hätte. Eben dies aber war praktisch unvermeidlich geworden.

Für Urban II., dem es hier wie in den Fällen Rossano und S. Severina um die innere Konsequenz und die beispielgebende Wirkung seiner in Melfi eröffneten Griechenpolitik ging, blieb nichts anderes übrig, als in Reggio einen neuen Erzbischof einzusetzen – auch mit Rücksicht auf die Normannen, auf deren Seite er durch das Verhalten des Basileios nun erst recht gedrängt worden war. Unter den gegebenen Verhältnissen kam nur noch ein Lateiner in Frage; einen Griechen (der dann ein echter Gegenbischof geworden wäre) konnte man nicht mehr in Erwägung ziehen.

Der Papst hat zuerst an seinen verehrten Lehrer, den Kartäuser Bruno von Köln, den er damals an seine Kurie gezogen hatte, als neuen Erzbischof von Reggio gedacht; aber Bruno, seinem asketischen Ideal ergeben, lehnte ab und zog sich bald nach seiner Ernennung (für die man wohl mit Stiernon das Spätjahr 1089 annehmen kann) in seine neue Einsiedelei in Calabrien zurück¹⁶⁰. Dann ernannte Urban einen seiner Kardinäle, den Kardinalpriester Rangerius von

¹⁶⁰ It. Pont. 10, 21 Nr. *15 (zu 1090-91); STIERNON, Basile de Reggio, S. 217 ff.; SYDOW, Kuriale Verwaltungsgeschichte, S. 47 f.; anders (doch ohne entsprechenden Nachweis) vermutet GANZER, Auswärtiges Kardinalat, S. 45 ff., damals sei nicht Bruno, sondern gleich der Kardinalpriester Rangerius zum Erzbischof bestimmt worden, vgl. Anm. 161. Zu Bruno vgl. auch BLIGNY, Recueil, in den Anm. zu Nr. II (JL 5425) S. 9 f.

S. Susanna (bis vor kurzem noch Mönch in Marmoutier), zum Erzbischof von Reggio. Das kann frühestens im Laufe des Jahres 1090 geschehen sein, wahrscheinlich ist es erst zu einem späteren Zeitpunkt während der zweiten Reise Urbans nach Süditalien (1090 - Ende 1091) dazu gekommen, vielleicht im Laufe des Jahres 1091; denn im Dezember 1091 erscheint Rangerius noch als Elekt von Reggio, erst im August 1092 als amtierender Erzbischof, der inzwischen seine Weihe erhalten hat¹⁶¹.

Urban II. setzte damit einen Präzedenzfall und den Anfang einer neuen personalpolitischen Methode der «Romanisierung», der stärkeren und engeren Bindung vor allem des lateinischen Episkopats Süditaliens an Rom durch die Bestellung römischer Kardinäle als Bischöfe und Erzbischöfe – ein Verfahren, das dann seine Nachfolger Paschalis II. und Calixt II. mehrfach angewandt haben¹⁶².

Über die Neubesetzung von Reggio macht auch der schwer enttäuschte Basileios in seinem bisher schon mehrmals zitierten Brief an den Patriarchen noch einige Mitteilungen. Da aber die Sache offensichtlich gar nicht sofort entschieden wurde, sondern sich über längere Zeit hinzog, konnte Basileios von alledem kaum mehr Genaueres erfahren haben, selbst wenn er noch einige Zeit in der Nähe geblieben sein sollte, um den weiteren Verlauf der Ereignisse zu beobachten. Gleich nach seiner Auseinandersetzung mit Urban in Melfi verliert sich jedoch seine Spur, bis er Ende Dezember 1089 in seinem Zufluchtsort Durazzo wieder auftaucht. Vermutlich von dort aus schickte er dann in den ersten Monaten des Jahres 1090 seinen Brief an den Patriarchen von Konstantinopel, dem er auch über die weitere Entwicklung betreffend Reggio und Urban II., über seine eigene kümmerliche Lage und über die Erwartungen schrieb, die man nicht in Urban, sondern vielmehr in Wibert-Clemens III. setzen dürfe¹⁶³.

¹⁶¹ Den Mönch Rangerius hat Urban wohl überhaupt erst anlässlich der Ausstellung eines Privilegs für Marmoutier (16. April 1090, JL 5435, ANALECTA JUR. PONT. 10, 521 und Dedikationsbericht von Marmoutier von 1096, BOUQUET 14, 99; MGH SS 26, 461; MIGNE PL 151, 273) persönlich kennengelernt, dann in seiner Umgebung behalten und anscheinend bald zum Kardinalpriester erhoben (im Frühjahr 1091 scheint er diesen Titel bereits gehabt zu haben, It. Pont. 10, 22, zu Nr. *16); zu den erweisbaren Daten der kurialen und bischöflichen Laufbahn des Rangerius vgl. außer den Angaben von GIRGENSOHN in It. Pont. 10, 22 Nr. *16, HÜLS, Kardinäle, Klerus und Volk, S. 207 ff., sowie GANZER, STIERNON und SYDOW (wie Anm. 160); Russo, Storia di Reggio 3, S. 79 ff. (zu Bruno), S. 82 ff. (zu Rangerius).

¹⁶² Auf die besondere Bedeutung solcher Personalpolitik, mit der das Papsttum die regionalen Besonderheiten wie auch die Kirchenhoheit der Normannen in Grenzen zu halten und die römische Ausrichtung der episkopalen Struktur der süditalischen Kirche zu intensivieren versuchte, hat KAMP, Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg, S. 101 f., aufmerksam gemacht; vgl. auch GANZER, Auswärtiges Kardinalat, S. 54 ff.

¹⁶³ Vgl. Anm. 141 und 146, sowie unten S. 171 ff., wo im Zusammenhang mit den

Was Reggio betrifft, macht Basileios zunächst die vage Mitteilung, daß man einen «Franken» als Erzbischof an seine Stelle gesetzt habe; das kann sich nach byzantinischem Sprachgebrauch auf Bruno wie auf Rangerius beziehen, es muß damit nicht unbedingt ein Normanne gemeint sein. Was Basileios aber sonst noch darüber, wie auch über die Geschicke Urbans II. in diesem Jahre 1089 zu erzählen weiß, muß allerdings größtes Mißtrauen gegen seine Glaubwürdigkeit hervorrufen, sowohl was die Möglichkeit und Zuverlässigkeit seiner eigenen Information betrifft, als auch was seinen Wahrheitswillen angeht. Da ist zunächst die Geschichte, Herzog Roger und Papst Urban hätten sich von jenem Franken, den sie dann zum Erzbischof von Reggio erhoben, 10 000 Nomismata zahlen lassen. Darauf folgt sogleich die mit rechter Schadenfreude servierte Räuberpistole von einem Raubüberfall des wackeren Jordan von Capua, eines mächtigen Vasallen des deutschen Königs, auf den Papst, als dieser mit gefülltem Geldsack hoffnungsfroh durch die Campania nach Rom zurückkehrte¹⁶⁴.

Es heißt wohl kaum, in biographischer Beflissenheit Urban II., seine bei den Zeitgenossen nicht überall gut beleumundete Finanzpolitik oder auch Fälle von Bestechlichkeit an seiner Kurie von jeder Kritik ausnehmen und jedes Mißgeschick, das dem Papst widerfuhr, verharmlosen zu wollen, wenn man diese Erzählungen des Basileios, denen in der Literatur gelegentlich mehr Bedeutung zugemessen wurde, als sie verdienen, in dem Bereich gehässigen und zweckdienlich tendenziösen Fabulierens verweist. Sicher liegt hier keine brauchbare, seriöse Quelle zur Erkenntnis von Urbans II. Charakter, seiner Finanzpolitik oder sei-

päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089 auch auf die Mitteilungen über Wibert zurückzukommen ist, mit dem Basileios inzwischen brieflich in Verbindung getreten war. Basileios war, wie er selbst sagt, im Dezember 1089 bereits nach Durazzo gekommen; vermutlich befand er sich hier schon einige Zeit, als er am 28. Dez. die für ihn bestimmte Post aus Konstantinopel (die im Sept. dort abgegangen war) durch Kleriker von Rossano zugestellt erhielt; vgl. dazu STIERNON, Basile de Reggio, S. 203 ff.

¹⁶⁴ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 4, S. 103 f.; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 334 f.; STIERNON, Basile de Reggio, S. 224 f. – Seit HOLTZMANN diese Geschichten mehr oder weniger für bare Münze genommen und die erste als «wertvolles Zeugnis für die Charakteristik des Papstes», die andere als Bestätigung für das Strauchrittertum Jordans von Capua auszuwerten versucht hat (S. 92 ff.), haben sie in der Literatur manche kontroverse Kommentierung gefunden: mehr oder weniger entschieden im Anschluß (teils mit Korrekturen) an Holtzmann hielten etwa ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 287; DEÉR, Papsttum und Normannen, S. 141; GANZER, Auswärtiges Kardinalat, S. 46 f. den Überfall Jordans von Capua oder die simonistische Neubesetzung von Reggio für wahrscheinlich, während SYDOW, Kuriale Verwaltungsgeschichte, S. 46 f., und STIERNON, Basile de Reggio, S. 202 f., 209 f., 220 f., gewichtige Bedenken vorgetragen und beide Erzählungen mit Recht als unwahrscheinlich und unglaubwürdig zurückgewiesen haben.

ner Praxis der Bistumsbesetzung vor und gewiß auch keine zuverlässige Nachricht über die Beziehungen zwischen Urban und Jordan von Capua. Beide Geschichten werden nur von dem mit Urban unversöhnlich verfeindeten Basileios überliefert und sonst durch keine andere Quelle auch nur andeutungsweise bestätigt. Was jene Geldzahlung des unbekannten Franken für seine Erhebung zum Erzbischof von Reggio betrifft, so ist im Anschluß an Sydow und Stiernon noch anzumerken, daß ein solch offenkundig simonistischer Handel, den man gerade erst auf dem Konzil feierlich und mit Straffestsetzung verboten hatte, sowohl für Bruno als auch für Rangerius ebenso unmöglich wie unnötig war¹⁶⁵. Natürlich sind auf dieser Reise durch Süditalien auch Gelder an der Kurie Urbans eingegangen, normannischer Lehnzins, Klosterzinse, Urkunden- und Palliumsgebühren, wohl auch Finanzunterstützung aus kirchlichen und normannischen Kreisen, und vielleicht haben Bruno (wie Stiernon vermutete) oder andere auch aus Frankreich, wo der Papst bekanntlich später selbst Geld für die römische Kirche sammeln ließ, gewisse Spenden mitgebracht. Von alledem mag Basileios etwas erfahren haben und brachte es nun absichtsvoll mit der Neubesetzung von Reggio und zugleich auch mit dem Raubüberfall Jordans von Capua in eine eindruckskräftige Verbindung; nur allzu trefflich folgt hier für den geldgierigen Bösewicht die Strafe auf dem Fuß. Urban II. ist erst spät im Dezember 1089 über Terracina (19. Dez.) nach Rom (25. Dez.) zurückgekehrt, so daß es höchst fraglich ist, ob Basileios in Durazzo überhaupt noch präzise Einzelheiten über diese Rückreise wissen konnte¹⁶⁶. Da sich die Beziehungen Jordans von Capua zu Odo-Urban II. schon vor 1088 wesentlich gebessert hatten und zwischen Urban und Jordan um 1089/90 offensichtliches Einvernehmen herrschte, klingt diese abenteuerliche Geschichte des Basileios ganz unwahrscheinlich. Wenn sie nicht überhaupt erfunden ist, könnte man darin allenfalls eine wirre und entstellte Kunde von der Annexion der römischen Campania durch Jordan von Capua vermuten; aber dieser Vorgang hat nicht zum Bruch zwischen dem Papst

¹⁶⁵ Konzil von Melfi, Can. 1 (MANSI 20, 721 f.), dazu JL 5409 (Mitteilung der Konzilsbeschlüsse an Bischof Pibo von Toul, MIGNE PL 151, 306); vgl. SYDOW und STIERNON (wie Anm. 164). Bei beiden Ernennungen haben im übrigen nicht die Kandidaten, sondern der Papst selbst die Initiative, so daß eine derartige Geldzahlung ihrerseits ganz unsinnig erscheint, zumal für Bruno, der das Amt ohnehin nicht übernehmen wollte.

¹⁶⁶ Zum Itinerar Urbans II.: Brindisi, Okt.-Nov. 1089 (JL 1, 665, It. Pont. 9, 388 Nr. *15); Terracina, 19. Dez. 1089 (RAMACKERS, Papsturkunden Frankreich 5, 83 Nr. 21); Rom, 25. Dez. 1089 (JL 5415). – Die im Bezug auf den Geprellten selbst etwas unklar formulierte Darstellung des Basileios wird auch dann nicht durchsichtiger und wahrscheinlicher, wenn man in dem Überfallenen statt Urban II. (so ERDMANN S. 287 und STIERNON S. 209 ff., 224) den neuen Erzbischof von Reggio vermutet (so HOLTZMANN S. 95 und SYDOW S. 46 f.), vgl. Anm. 164.

und dem Fürsten von Capua geführt, sondern scheint vielmehr durch päpstliche Zustimmung, wenn nicht sogar durch päpstliche Belehnung, in ein mehr oder weniger reguläres Rechtsverhältnis übergeleitet worden zu sein¹⁶⁷.

Man wird daher mit Stiernon annehmen können, daß Urban II. bei seiner Rückkehr nach Rom Ende 1089 in Jordan von Capua eher einem Verbündeten denn einem Räuber begegnet ist, und man darf die beiden Anekdoten des Basileios wohl getrost aus der Historie streichen. Nur für Basileios selbst paßten solche Geschichten sehr gut als Illustrationsbeispiele, die den Patriarchen in Konstantinopel von der Unwürdigkeit des verhaßten Normannenpapstes und von der Schwäche seiner Position überzeugen sollten und ihm andererseits die Stärke des mit dem byzantinischen Kaiser verbündeten deutschen Königs und seines Vasallen Jordan sowie die aussichtsreiche Lage des wahren Papstes von Rom, Wibert-Clemens' III., vor Augen führen sollten. Denn in Clemens III., mit dem er inzwischen Verbindung aufgenommen hatte, sah Basileios nunmehr seine einzige Chance, wieder zu Würden und Ansehen zu kommen und sich einen neuen byzantinischen Verhandlungsauftrag mit entsprechendem Repräsentationstitel und Einkünften zu verschaffen – und zwar einen Auftrag zu Besprechungen nicht mehr mit Urban, sondern mit Clemens III.¹⁶⁸. Nicht gegen das römische Papst-

¹⁶⁷ Schon HOLTZMANN, Unionsverhandlungen S. 96, hat die von Basileios erzählte Episode vermutungsweise mit der Besetzung der Campania in Verbindung gebracht, während DEER, Papsttum und Normannen, S. 142, in beiden Aktionen den Erweis feindlichen Vorgehens Jordans als kaiserlichen Vasallen gegen den Papst sehen wollte. Zwar ist das 1082 zustandegekommene Lehnverhältnis Jordans zu Heinrich IV. allem Anschein nach nie widerrufen und aufgelöst worden, aber es ist wenig wahrscheinlich, daß es jetzt (1089/90) in dieser Weise gegen Urban II. aktiviert worden ist. Zu Jordan von Capua und Urban II. vgl. auch Anm. 108 und 110.

¹⁶⁸ Das alles legte Basileios in seinem Brief an den Patriarchen ausführlich dar, vgl. Anm. 141 und unten S. 175 f. Als er sich an Wibert um Einsetzung in sein Amt (als Metropolit von Reggio) wandte, bemerkte Basileios wohl gar nicht erst den Widerspruch, in den er damit geriet; denn das oben erörterte Problem der päpstlichen oder patriarchalen Jurisdiktionskompetenz blieb auch dabei doch immer dasselbe, ebenso wie das Problem der Anerkennung Papst Clemens' III. Wenn der Gegenpapst in seiner Antwort (JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14, wahrscheinlich von Anfang 1090) dem Griechen zunächst einmal einfach alles versprach, was er haben wollte, so blieb das vorerst unverbindlich und ließ sich auch später nicht verwirklichen; so wissen wir nicht, ob Wibert-Clemens III. sich grundsätzlich anders verhalten hätte als Urban II. Daß er in seiner universalen Jurisdiktionskonzeption und deren praktischer Durchsetzung gegenüber Konstantinopel eher noch weiter gegangen ist als Urban, zeigt die Errichtung und Privilegierung des neuen Erzbistums Dioclea (Antivari), die Wibert, serbischen Eigenständigkeitswünschen folgend, im politischen Hoheitsgebiet von Byzanz und im Jurisdiktionsbereich des Patriarchen von Konstantinopel vorgenommen hat; vgl. Bd. 1, 166; KEHR, Papsturkunden in Rom, S. 148 Nr. 7; ZIESE, Wibert, S. 155 ff. Für eine tatsächliche Ein-

tum überhaupt, sondern gegen Urban II., mit dem er in Melfi nicht hatte zu-rechtkommen können, richteten sich Ablehnung und Zorn des griechischen Metropolitens. Patriarch Nikolaus III. scheint seinen übereifrig ungeschickten und aufdringlichen Mittelsmann Basileios und dessen Ratschläge jedoch auch nicht mehr ernst genommen zu haben, jedenfalls ist keine weitere Intervention oder Maßnahme des Patriarchen für ihn bekannt.

In Zusammenfassung dieser Erörterungen über die Normannen und Griechen Süditaliens-Siziliens läßt sich feststellen: In dem von den Normannen beherrschten lateinisch-griechischen Übergangsgebiet zwischen Rom und Byzanz hat Urban II. aus dem Zugzwang heraus, unter dem er in der kritischen Anfangsphase seines Pontifikats stand, die Entwicklung bereits im Laufe seines zweiten Amtsjahres wesentlich zu seinen Gunsten lenken können. Zwar konnte er hier nie, weder jetzt noch später, die Position eines Landes- und Lehnsherrn einnehmen, dem man in weltlichen und geistlichen Dingen stets gehorcht hätte. Politisch blieb er auf die Bundesgenossenschaft der Normannen ebenso angewiesen, wie er in seiner Kirchenregierung und Reformaktion in Süditalien und Sizilien der normannischen Bereitschaft zur Zusammenarbeit bedurfte. Aber er war keineswegs nur hilfloser Flüchtling und Bittsteller, der schon dankbar sein mußte, daß er hier Zuflucht und Wirkungsstätte fand¹⁶⁰. Er galt hier selbstverständlich und unangefochten als der allein rechtmäßige Papst und konnte, zumal in langdauernder persönlicher Präsenz, seine Autorität in einem für Idee und Ansehen des Reformpapsttums entscheidenden Maß zur Wirkung bringen, bei aller Rücksichtnahme auf normannische Selbstherrlichkeit (etwa Rogers von Sizilien) und trotz gelegentlicher Resignation gegenüber normannischer Machtpolitik (Jordans von Capua oder Rogers von Apulien und Bohemunds von Tarent). Es waren nicht einfach nur diplomatische, gefällige oder idealisierende Floskeln, wenn Urban die Guiscard söhne Roger und Bohemund *charissimi filii Romanae ecclesiae* nannte und wenn er den *egregius comes* Roger von Sizilien als *Romanae*

wirkung Wiberts auf Süditalien und Byzanz (ZIESE S. 184 ff., 190) oder für die Annahme, Wibert sei damals «zum Adressaten für Hilferufe des griechischen Episkopats» geworden (ZIESE S. 184), findet sich allerdings kein Beweis. Vgl. auch oben Anm. 122 und 127. Wer in Süditalien damals für Byzanz und gegen die Normannen war, setzte deshalb noch lange nicht seine Hoffnung auf Heinrich IV. und dessen Gegenpapst.

¹⁶⁰ Diesen Aspekt seines Verhältnisses zu den Normannen hat auch Urban selbst nicht völlig ignoriert, und noch gegen Ende seines Pontifikats hat er in einem Privileg für die Kirche von Salerno (auch in Erinnerung an Gregor VII.) seinen Dank ausgesprochen: *Nec illud tanquam ingrati praeterimus quod inter multimodas sedis apostolicae persecutiones, ... ecclesia eadem* (Salerno) *gloriosissimorum ducum Roberti* (Robert Guiscard) *et filii eius Rogerii* (Roger Borsa von Apulien) *devotione ac studio filiorum sedis apostolicae nonnumquam etiam nostri ipsius requies et portus fuit* (JL 5707 = It. Pont. 8, 354 Nr. 35 von 1098, MIGNE PL 151, 507).

ecclesiae devotissimus filius bezeichnete¹⁷⁰. Die von Urban vertretene Autorität der Römischen Kirche wurde nicht nur mehr oder weniger unbeachtet hingenommen, sondern auch in Anspruch genommen, man wollte die Zusammenarbeit mit ihr. Auch politisch hielten die Normannen zu Urban, der deutsche Kaiser und der Gegenpapst konnten hier politisch und kirchlich keine Wirkung mehr erlangen – auch nicht im Fürstentum Capua, wo sich von früher her Ansätze geboten hätten. Andererseits führten die Normannen vorerst und auf längere Sicht (bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts) keinen Eroberungskrieg mehr gegen Byzanz, so daß in den normannisch-byzantinischen Beziehungen einstweilen eine gewisse Beruhigung eintrat. War das auch nicht so sehr Urbans II. Werk als vielmehr und hauptsächlich Folge historischer Bedingungen der Normannengeschichte selbst, so wurde es gleichwohl nicht gänzlich ohne Urbans politische und kirchliche Intervention erreicht.

Im ganzen hat Urban die Normannen seit 1089 für seine Politik, jedenfalls für die wesentlichen und praktisch erreichbaren Ziele seiner Politik und insbesondere auch für seine Byzanzpolitik, gewinnen können. Die repräsentativsten Zeugen dafür sind wohl Roger I. von Sizilien als handelnder Politiker, Gaufred Malaterra als Historiker und der Gesta-Dichter Wilhelm von Apulien, der sein historisches Epos im Auftrag Rogers von Apulien und Urbans II. selbst verfaßt hat¹⁷¹. Den bedeutendsten der Normannenführer, den Grafen Roger von Sizilien, konnte Urban denn auch ins Vertrauen ziehen und sich mit ihm über den weiteren Fortgang der Verhandlungen mit Konstantinopel beraten, nachdem er sie zunächst selbst (1089) in Gang gebracht hatte.

Für das Verhältnis zwischen Papsttum und Griechen Süditaliens hat Urban einen *modus vivendi* gefunden, der, wenn man ihn nicht durch allzu strenge Ansprüche oder Forderungen und durch allzu scharfes juristisches Definieren strapazierte, immerhin beiden Seiten gerecht werden konnte – zumal unter den bestehenden historischen Bedingungen: Schwäche der byzantinischen Position,

¹⁷⁰ JL 5412 = It. Pont. 9, 319 Nr. 7 (Urkunde für Bari von 1089); JL 5460 = It. Pont. 10, 290 Nr. 19 (Urkunde für Catania von 1092).

¹⁷¹ Wilhelm von Apulien, Prolog zu den Gesta Roberti Wiscardi (MATHIEU S. 98). Daß Wilhelms «politische Linie» vor allem auch in seiner Einstellung gegenüber Byzanz weitgehend der Urbans II. entsprach, zeigt MATHIEU S. 14 ff., die gerade darin auch gewisse Übereinstimmungen mit Gaufred Malaterra feststellt. Bei beiden Geschichtsschreibern erscheint der normannische Byzanzkrieg als ungerechtfertigt, bei beiden wird dem byzantinischen Kaiser Alexios I. Achtung gezollt; Malaterra schließlich stellt die lateinisch-griechische Verständigungspolitik Urbans (und des Kaisers Alexios) durchaus positiv und zustimmend dar. Zur normannischen Geschichtsschreibung und Selbstdarstellung («mitografia normanna») insbesondere auch bei Wilhelm von Apulien und Gaufred Malaterra vgl. OLDONI, *Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna*, S. 154 ff., 159 ff., 162 ff.

tatsächliche Herrschaft der (lateinischen) Normannen, Papstschisma mit dem Zwang zur Obedienzentscheidung. Hier bot Urbans Kompromiß von Melfi (1089) eine Lösung, die in zwei von drei bekannt gewordenen Fällen zum Erfolg führte und die vermutlich auch der Patriarch von Konstantinopel akzeptiert oder doch wenigstens geduldet hat. Die Anerkennung Urbans als des rechtmäßigen Papstes von Rom, mit der die kirchliche Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ausdrücklich deklariert wurde, sicherte nicht nur den griechischen Bischöfen die Anerkennung und Kontinuität ihres Amtes und das Weiterbestehen der griechischen Liturgie und Kirchendisziplin in ihren Kirchen, sondern ermöglichte darüber hinaus eine engere Zusammenarbeit dieser griechischen Prälaten mit der lateinischen, römischen Kirche. Über die Frage der päpstlichen und patriarchalen Jurisdiktions- und Weihekompetenz in Süditalien-Sizilien wurde offensichtlich nichts entschieden; es blieb bei der einmaligen theoretischen Diskussion über diese Streitfrage (1089 in Melfi, mit dem griechischen Metropoliten Basileios von Reggio), ohne daß sich daraus ein Grundsatzkonflikt zwischen Papsttum und Patriarchat entwickelte. Vom päpstlichen Universalprimat, mit dem diese Kompetenzfrage sachlich nichts zu tun hatte, war dabei denn auch gar nicht die Rede; selbst ein so entschiedener Gegner Urbans wie Basileios, der sonst gegen Äußerungen, Forderungen und Maßnahmen dieses Papstes heftig protestierte und polemisierte, wußte darüber nichts zu berichten.

Daß die Politik des Kompromisses von Melfi in Süditalien weiter ausgreifenden Erfolg gehabt hätte, läßt sich nicht feststellen; doch weiß man für die Zeit Urbans II. und darüber hinaus von den griechischen Bischöfen Süditaliens, ihren Namen, ihrer Amtschronologie, erst recht von ihrer Haltung gegenüber Papsttum und lateinischer Kirche überhaupt noch viel zu wenig, als daß sich hier im einzelnen begründbare Aussagen machen ließen¹⁷². Von den damals noch griechischen Kirchen blieb eine ganze Reihe (zum Teil noch lange über das 11. Jahrhundert hinaus) als eigenständige Kirchen bestehen, zwischen denen und dem Papsttum weder konkrete Beziehungen noch auch Konflikte sich feststellen lassen. Nur unsystematisch, gelegentlich, etwa bei Vakanzen, kam es noch zu weiteren Latinisierungen griechischer Bistümer, d. h. zur Einsetzung lateinischer Bischöfe, ohne daß damit in solchen Diözesen die griechische Liturgie und Kirchendisziplin abgeschafft und der griechische Klerus ausgeschaltet oder vertrieben wurde. «Latinisierung» erweist sich als ein in der Sache selbst und in der chronologischen Wirkung zu differenzierender Begriff, der als Formel zunächst die Vorstellung von einem zu raschen und radikalen Vorgang erweckt. Unter Urban II. selbst sind nur wenige Fälle solcher Latinisierung nachweisbar: In Cassano tritt der erste lateinische Bischof (Sasso, Saxo) seit 1089 in besonderer

¹⁷² Vgl. dazu die in Anm. 106 u. ö. zitierten Abhandlungen, zur Forschungssituation: KAMP, Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg, S. 89 ff.

Verbindung mit Urban hervor, könnte jedoch schon vor Urbans Pontifikat ins Amt gekommen sein. Reggio wird 1089 endgültig lateinisches Erzbistum, obwohl Urban trotz früherer Latinisierung durch die Normannen auch hier zunächst bereit war, den griechischen Metropolit (Basileios) anzuerkennen und seinen Amtsantritt zu ermöglichen. In Tropea erscheint seit 1094 der erste lateinische Bischof, und Squillace erhält 1096 erstmals einen Lateiner (wenn auch griechischen Namens und vielleicht griechischer Herkunft?) als Bischof¹⁷³. Für Sizilien, dessen kirchlicher und politischer Zusammenhang mit Byzanz durch die arabische Eroberung längst abgerissen und dessen kirchliche Organisation zusammengebrochen war, kann man von Latinisierung nicht im gleichen Sinne sprechen wie für Süditalien. Einen amtierenden griechischen Episkopat gab es in Sizilien nicht mehr; Graf Roger I. nahm in der Zeit Urbans II. den Neuaufbau einer sizilischen Kirche zwar in selbstherrlicher Initiative, doch im Einvernehmen mit dem Papst vor, mit der Gründung oder Wiedererrichtung von Bistümern, die man mit lateinischen Bischöfen besetzte¹⁷⁴.

Urbans II. «Griechenpolitik» ist gekennzeichnet durch eine nicht einfach nur taktisch bedingte, sondern vor allem durch eine ekklesiologisch begründete Toleranz, die sicher auch auf dem Wissen beruhte, daß die Griechen eine ehrwürdige altchristliche Kirchen- und Kulturtradition wahrten, in der von den Anfängen her bis in seine eigene Zeit viel grundlegend Gemeinsames weiterlebte. Den Anschluß an die alte Tradition der spätantiken und frühmittelalterlichen Kirche

¹⁷³ Cassano: vgl. Anm. 142; GIRGENSOHN, *Dall' episcopato greco*, S. 30 f., 37 f.; FONSECA, *Organizzazione eccles.*, S. 339. – Reggio: vgl. Anm. 143 ff. – Tropea: GIRGENSOHN S. 34; VON FALKENHAUSEN, *Byzantinische Herrschaft*, S. 151; ob der Papst selbst hier beteiligt war, ist nicht zu ersehen. – Squillace: Unter Beteiligung des päpstlichen «Vikars», Bischof Saxo von Cassano, setzte Roger von Sizilien hier den Kanoniker und Dekan der Kirche von Mileto, Johannes de Niceforo, als neuen Bischof ein: *It. Pont.* 10, 60 Nr. 9; GIRGENSOHN S. 26, 34 f.; FONSECA, *Istituzioni eccles.*, S. 56. Ein verlorenes Privileg Urbans II. für Squillace (1096), *It. Pont.* 10, 59 Nr. *8, bestätigte Paschalis II. (1110), *It. Pont.* 10, 60 Nr. 11 (JL 6259). – Bei seinem gescheiterten Latinisierungsversuch während der Vakanz in Rossano (um 1093) scheint Roger von Apulien nicht die Unterstützung des Papstes gehabt zu haben, vgl. Anm. 138. Zur Politik der «Latinisierung» vgl. auch STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 347 f.

¹⁷⁴ Als anscheinend einzigen noch residierenden und amtierenden griechischen Bischof hatten die Normannen in Palermo (1072) den Erzbischof Nikodemus vorgefunden, den sie anerkannten und unterstützten, zu dessen Nachfolger sie dann aber einen Lateiner erhoben. Zur Restauration der sizilischen Bistümer und Bistumsorganisation unter Roger I. und Urban II. vgl. CASPAR, *Roger II.*, S. 583 ff.; JORDAN, *Politique ecclésiastique de Roger I.*, S. 267 ff.; HOLTZMANN, *Papsttum, Normannen und griechische Kirche*, S. 70 f.; VON FALKENHAUSEN, *Byzantinische Herrschaft*, S. 147 f.; GIRGENSOHN, *Dall' episcopato greco*, S. 29 f.; HERDE, *Papsttum und griechische Kirche*, S. 8; FODALE, *Il gran conte e la sede apostolica*, S. 27 ff.; FONSECA, *Istituzioni eccles.*, S. 47 ff.

suchte damals die abendländisch-lateinische Kirche selbst in ihrer Reform, bei all dem Neuen und allem Neuinterpretieren des Alten, wie es diese Reform hervorbrachte. Diese Toleranz galt sowohl für die Griechen, die sich im Sinne des Kompromisses von Melfi mit dem Papst verständigten, als auch für diejenigen, die sich dem römischen Papsttum gegenüber mißtrauisch zurückhielten. Wer freilich, wie Basileios von Reggio, den Papst rundweg ablehnte, konnte auf Duldung als Bischof oder Metropolit in Italien nicht mehr zählen; das galt schließlich ebenso für die Lateiner im europäischen Westen. Die gelegentliche Bestellung eines Lateiners als Nachfolger für einen griechischen Bischof war nach westlicher Auffassung nicht ein Akt von Griechenfeindlichkeit, sondern nichts anderes als die in einem Einzelfall vollzogene Wiederherstellung der römischen Kirchenordnung in einer alten römischen Kirchenprovinz und bedeutete allenfalls eine gewisse Einschränkung, nicht aber Aufhebung dieser grundsätzlichen Toleranz, die Urbans Vorgängern nicht fremd war und die auch seine Nachfolger im 12. Jahrhundert inspirierte. Solche Bistumsbesetzungen, wie auch die Zusammenlegung von Bistümern oder Verlegung von Bischofssitzen (die hier auch mit personaler «Latinisierung» verbunden sein konnten), die Bestätigung oder Umdisponierung von Kirchenprovinzen im Westen gehörte nach reformerischer Rechtsauffassung ohnehin in die Kompetenz der päpstlichen Regierungsgewalt.

Römische Restauration, nicht Eroberung, sondern Wiederherstellung eines alten Rechtszustandes, war eines der Ziele päpstlicher Reformaktion in Süditalien¹⁷⁵, wo sich die Päpste zu solcher Unternehmung durch die Festsetzung und Politik der Normannen dringend veranlaßt und zugleich befähigt sahen; doch wurde dieses Ziel, zumal von Urban II., den Griechen gegenüber keineswegs rigoros oder systematisch verfolgt. Der historische Wandel, dem die in Süditalien sich noch überschneidenden Patriarchatssprengel von Rom und Konstantinopel damals unterworfen waren, wurde vom Papsttum nicht forciert, wenn auch da und dort zur «Wiederherstellung der römischen Kirche» genutzt. Aus Konstantinopel, wo man diesen Wandel praktisch hinnehmen mußte und sich nur noch um Erhaltung westlicher Restpositionen bemühen konnte, kam kein mit entsprechenden Rechtsgründen gestützter Protest, auch keine Kampfansage, vielmehr der Appell des Patriarchen an die Toleranz des Papstes, von dem er mit Selbstverständlichkeit kirchliche Fürsorge für die vom Patriarchen noch betreuten griechischen Bischöfe in Süditalien erwartete¹⁷⁶. Toleranz für alle Griechen, Fürsorge

¹⁷⁵ Dieser «Wiederherstellung der römischen Kirche in Süditalien» hat KLEWITZ (1934/35) eingehende Studien gewidmet; neuerdings haben besonders auch GIRGENSOHN, HERDE, KAMP, FONSECA und andere (vgl. Anm. 106) auf diesen Aspekt der Reformgeschichte hingewiesen.

¹⁷⁶ Schreiben des Patriarchen Nikolaus' III. vom Sept. 1089 an Urban II., vgl. unten S. 250 ff., 254 f.

für alle diejenigen, die ihn als rechtmäßigen Papst von Rom anerkannten, hat Urban schon von sich aus gewährt – im Rahmen freilich zweier Bedingungen, von denen er der einen sich selbst bewußt unterstellt hatte, während er der anderen aufgrund historischer Verhältnisse Rechnung tragen mußte: der römischen Tradition des Reformpapsttums und der Normannenpolitik in Süditalien und Sizilien.

Gemäß seiner Idee vom päpstlichen Amt (mit dem Auftrag der *sollicitudo omnium ecclesiarum*) und von der Römischen Kirche (als *mater, princeps, index omnium*) mußte sich Urban II. als Papst aller, Lateiner und Griechen, empfinden. Aus dieser Sicht und in der historischen Situation des Papstschismas bestand er Lateinern und Griechen gegenüber auf der ausdrücklichen Feststellung der *gratia et communio apostolicae sedis*; aus dieser Konzeption und aus der kanonisch-ekklesiologischen Führungs- und Entscheidungsposition des römischen Papstes, wie sie Reformer, Kanonisten und er selbst damals innerhalb der lateinischen Kirche des Westens definierten, ergab sich für ihn aber auch die Begründung und praktische Möglichkeit weitgehender Toleranz gegenüber den Griechen, zumal er in ihnen weder Schismatiker noch Häretiker sah. Je mehr und selbstverständlicher man die reformerische römische Ekklesiologie einerseits, die Rechtgläubigkeit der Griechen und ihre grundsätzlich friedliche, nicht gegnerische Haltung andererseits als Tatsachen und als gegebene Voraussetzungen für die gegenseitigen Beziehungen betrachtete und je mehr es dem Papst und dem engeren Kreis seiner Kardinäle, Kanonisten und Berater anheimgestellt war, darüber zu befinden, wann und in welchem Maß jene Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl bestand oder nicht bestand, desto weniger brauchte man mit reformerischen Deklarationen und extremen Forderungen hervortreten, desto eher konnte man sich mit der einfachen Anerkennung des rechtmäßigen Papstes von Rom begnügen und desto unbehelligter konnte man die Griechen in ihrer Eigenart gewähren lassen, sofern sie nicht in fundamentalen Fragen in Widerspruch zur römischen Kirche traten oder den Papst offen ablehnten¹⁷⁷. In die

¹⁷⁷ Hat Urban II., wie man wohl vermuten darf, bei seiner Erhebung zum Papst das feierliche Glaubensbekenntnis und Amtsgelöbnis in der von Deusdedit überlieferten Textform abgelegt, so hat er dabei erklärt: *Si qua vero emergerint contra canonicam disciplinam, filiorum meorum consilio emendare aut patienter, excepta fidei aut christiane religionis gravi offensione . . . tolerare* (Deusdedit, Coll. Can. II, 110, GLANVELL, S. 236, 20 ff.). Die älteren Formeln des Liber Diurnus enthalten diesen Satz nicht, in Form. 83 findet sich nur eine Kurzform des Versprechens: *Si qua vero emergerint contra disciplinam canonicam emendare* (FOERSTER, Liber Diurnus, S. 147 und 223). – Deusdedit hat auch aus einem Brief Pelagius' I. im Zusammenhang von Erwägungen über *unum Christi corpus* und Kircheneinheit den Satz festgehalten: *Tolleranda sunt in compage corporis positorum etiam illa nonnumquam vitia, que pro unitate interdum parcentes resecare non possumus* (Coll. Can. I, 179, S. 111). In solchen Grundsätzen konnte auch

byzantinischen Kirchenverhältnisse jenseits des Meeres mischte sich der Papst ohnehin nicht ein, obwohl die römischen Kanonisten die theoretische Rechtsgrundlage dafür bereitstellten. Dort konnte man das Prinzip der traditionellen Metropolitanverfassung unbehindert gelten lassen, gab es doch keinen Grund noch Anlaß, einem Patriarchen oder Metropoliten des Ostens die Rechts- und Amtsbefugnisse zu bestreiten oder einzuschränken, die man den Patriarchen und Erzbischöfen des Westens durchaus zuerkannte und in Palliumprivilegien ausdrücklich bestätigte. Daß man solche Privilegien und das mit solcher Privilegierung zur Geltung gebrachte römische Strukturprinzip den Ostkirchen nicht aufdrängen oder aufzwingen konnte, hat Urban ganz offensichtlich stillschweigend berücksichtigt.

In dem knappen Jahrzehnt, in dem die päpstliche Griechenpolitik geprägt erscheint von Urbans Kompromiß von Melfi (1089) als Eröffnung und von seinem Konzil zu Bari (1098) als Abschluß, konnten die damals noch lebenskräftigen griechischen Kirchen Süditaliens nicht nur überleben, sondern sich anscheinend eher wieder etwas festigen, zumal in Gebieten zahlreicher oder mehrheitlicher griechischer Bevölkerung. Zwar hatte weder der kirchenpolitische Kompromiß in Melfi allgemein durchschlagenden Erfolg (im Sinne zahlreicheren «Anschlusses» griechischer Bischöfe an den Papst), noch brachte die theologisch-dogmatische Diskussion mit den Griechen Süditaliens auf dem Konzil zu Bari ein breiter wirksames ökumenisches Ergebnis (im Sinne einer allgemeinen und endgültigen lateinisch-griechischen Einigung in Formulierung und Auslegung der Trinitätslehre). Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß man versuchte, die damals hervortretenden Fragen sowohl der Kirchenordnung und Kirchenpolitik als auch der Kirchenlehre (und der Liturgie) nicht etwa durch Diktat einer ausschließlich und endgültig entscheidenden *sedes apostolica* zu regeln, sondern durch Kompromiß und rationale Diskussion. In dieser Zeitspanne und in den sie markierenden Ereignissen von Melfi und Bari zeigt sich im Verhältnis von Lateinern und Griechen freizügiges und freimütiges Umgehen miteinander, das kein Schisma erkennen läßt und das sich von allgemeinen gegenseitigen Verurteilungen frei hielt. Es herrschten Beziehungen, die von gegenseitigem Respekt und

die sonst in der lateinischen Christenheit des Westens von Urban zuweilen angewandte Ermessenspolitik *pro temporum necessitate, pro ecclesiae utilitate* eine Rechtfertigung finden; vgl. dazu etwa JL 5361 = It. Pont. 8, 282 Nr. 5; JL 5380 = It. Pont. 3, 119 Nr. 1; JL 5393 = Germ. Pont. 2, 1, 130 Nr. 24; JL 5404; JL 5409; JL 5505-5507; JL 5548; Notizen im Lib. Pont. (DUCHESNE 2, 293, 21 und 293, 32 betreffend Mailand und Soissons (Coll. Brit. Urb. II epp. Nr. 11 und 28). Der Textkritik von KUTTNER (Urban II and the doctrine of interpretation, S. 55-81) zufolge sind zwei hier zunächst interessierende Stellen in JL 5383 als Interpolation zu streichen und JL 5386 neu zu überprüfen; sonst jedoch stehen Urbans Verfahren und Rechtsterminologie (*temporum necessitas, ecclesiae utilitas*) in einer alten Tradition, KUTTNER, a. a. O., S. 58, 62 ff., 69.

grundsätzlicher ekklesiologischer Anerkennung bestimmt waren. Die Romana ecclesia erwies sich als eine *mater omnium*, die der weitgehenden Toleranz fähig war. Der Mißklang aus Melfi ist (von der individuell bedingten Feindschaft des Metropoliten Basileios gegen Urban II. abgesehen) freilich nur ein Beispiel dafür, daß viele Griechen Süditaliens ganz entschieden in ihren eigenen alten kirchenpolitischen Zusammenhängen und kirchlichen Rechtsordnungen beharrten; und der vermutlich doch nur äußerlich und momentan überwundene Dissens in Bari macht deutlich, daß die Lehre von der Herkunft des heiligen Geistes noch immer ein umstrittenes Diskussionsthema war¹⁷⁸. Die Frage der Trinitätslehre blieb, wie auch die liturgische Frage des Azymengebrauchs, auch weiterhin Gegenstand lateinisch-griechischer Auseinandersetzungen.

Die tiefer liegenden Gegensätze zwischen lateinischer und griechischer Kirche aber traten nicht an die Oberfläche; auch in dem einmaligen Aufblitzen des Streits zwischen Urban und Basileios von Reggio um die Weihekompetenz des Patriarchen von Konstantinopel in Süditalien wurden sie nicht sichtbar, ging es hier doch nur um die historisch entstandene Überschneidung von Rechts- und Amtsbereichen, nicht um wesentliche ekklesiologische Konzeptionen. Das Auseinanderdriften von abendländischer, unter dem Impuls des primatialen Papsttums universaler Amtsauffassung sich reformierender lateinischer Kirche und byzantinischer, unter Leitung des Kaisers und der Patriarchen (bei zunehmender politischer und geistlicher Führung Konstantinopels) in den älteren Traditionen beharrender griechischer Kirche hat in der Zeit Urbans II. keine Definierung in der kirchlichen Kontroverse gefunden. Diese historische Bewegung und die damit verbundenen ekklesiologischen, kanonischen, verfassungsmäßigen Divergenzen kamen damals nicht zum Durchbruch in offenem Konflikt; die Auseinandersetzung darum wurde in Melfi und Bari und überhaupt während des ganzen Pontifikats Urbans gar nicht geführt. Gleichwohl wirkte diese Entwicklung entscheidend auf den Versuch ein, den man gerade zu besserer Verständigung und Neubelebung der Einheit mit den römisch-byzantinischen Verhandlungen von 1089 unternahm.

Die römisch-byzantinischen Verhandlungen von 1089

In Handbüchern der Kirchengeschichte, der byzantinischen Geschichte, auch der Kreuzzugsgeschichte werden diese sog. «Unionsverhandlungen» meist nur eher beiläufig erwähnt oder knapp skizziert¹⁷⁹. In der neueren Forschung finden sie

¹⁷⁸ Zum Konzil von Bari (Okt. 1098) vgl. unten S. 190 ff.

¹⁷⁹ Zu den wichtigsten Darstellungen gehören dabei die Beiträge von Beck im Hand-

verhältnismäßig wenig Interesse¹⁸⁰; zuletzt, und wohl am besten, sind sie von Stiernon, teils im Anschluß an Erdmann, dargestellt worden, an deren Thesen und Ergebnisse sich die hier erneut versuchte Schilderung anschließt¹⁸¹.

Im allgemeinen steht die Einschätzung dieses römisch-byzantinischen Verständigungsversuchs unter dem Eindruck des «Schismas von 1054» und der Entwicklung der Gregorianischen Reform und tendiert dahin, in dem Versuch, angesichts einer bereits festliegenden historischen Entwicklung, eine von vornherein aussichtslose und kirchlich denn auch folgenlose Episode zu sehen. Dabei wird der Vorgang vielfach unterschiedlich beurteilt: als kluger diplomatischer oder unverfrorener, kirchlich fast unseriöser Versuch Urbans, Byzanz im Papstschisma für sich einzuspannen, oder als eine aus ekklesiologischer Überzeugung und großzügiger Kirchenpolitik hervorgehende Unternehmung, die universale Kirche unter dem Papsttum zu einigen. Die byzantinische Reaktion wird gerne charakterisiert als politischer Schachzug des Kaisers im Handel Union gegen Byzanzhilfe und als mehr oder weniger entschieden feindselige-mißtrauische Ablehnung der Sache durch die griechische Kirchenhierarchie; allenfalls wird auf persönliche Frömmigkeit und Versöhnlichkeit einzelner Repräsentanten der griechischen Kirche hingewiesen – fast immer mit dem Vorbehalt der Unvereinbarkeit der griechischen

buch der Kirchengeschichte (hg. von JEDIN) Bd. 3, 2 und im Handbuch von MOELLER, Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 1; ferner CHARANIS, The byzantine empire, in: SETTON-BALDWIN (Hg.), A history of the crusades 1.

¹⁸⁰ Ein sehr reichhaltiges Literaturverzeichnis (bis 1962) bietet STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 332 ff. Zu nennen sind insbesondere LEIB, Rome – Kiev – Byzance, sowie seine späteren Aufsätze über die Kirchen- und Unionspolitik Urbans II., Alexios' I. und der Patriarchen von Konstantinopel; JUGIE, Schisme byzantin; RUNCIMAN, Eastern Schism; DVORNIK, Byzanz und römischer Primat; MICHEL, Kaisermacht; GAUSS, Papst Urban und Kaiser Alexios; GAHBAUER, Gegen den Primat; eine instruktive Analyse gibt SPITERIS, Critica bizantina; eine (chronologisch unbefriedigende) Zusammenfassung bietet GLABINAS in einem Aufsatz über die Konferenz zu Troina; kaum förderlich und ganz aus der Perspektive einer Erfolgsgeschichte Wibert-Clemens' III. versucht ZIESE, Wibert von Ravenna, die Vorgänge zu interpretieren. – Schon BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos (1876) entwarf aufgrund der von ihm gefundenen und edierten griechischen Dokumente eine knappe Skizze, die aber fast unbeachtet blieb. Bestimmend für die neueren Darstellungen wurde dann HOLTZMANN, der mit seiner Edition und Kommentierung der griechischen Dokumente auch das Stichwort «Unionsverhandlungen» (1928/57) gab; dazu trug ERDMANN, Kreuzzugsgedanke (1935) wichtige Korrekturen bei.

¹⁸¹ STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 331 ff.; DERS., Basile de Reggio, S. 189 ff., 197 ff.; DERS., Le cardinal-diacre Roger, S. 1 ff., 10 ff.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 296 ff. Enttäuschend und für die Geschichte Urbans II. kaum brauchbar ist das Buch von LOUNGHIS, Ambassades byzantines, S. 248 ff., 339 f., 398.

und lateinischen Standpunkte in wesentlichen Fragen. Allgemeineschichtlich wird Urbans Versuch einer Einigung mit Byzanz insofern eine gewisse Bedeutung zugesprochen, als er, besonders seit Erdmann, in einen mittelbaren Zusammenhang mit dem Kreuzzug und dessen Vorgeschichte gebracht wird, wobei die Beurteilung (zumal je aus abendländischer oder byzantinischer Perspektive) wiederum recht unterschiedlich ausfällt. Aus solchen, trotz mancher Nuancierungen und Differenzierungen im einzelnen, unbefriedigenden Schemata kann nur erneutes Studium der Quellen mit der Frage nach den zeitgenössischen politischen und ekklesiologischen Bedingungen herausführen.

Was aber die Quellen betrifft, so sieht man sich in der ungünstigen Situation, gerade für diese Aktion Urbans II. nur einige byzantinische Dokumente zu besitzen, jedoch keine einzige Urkunde oder Aktennotiz auf römisch-päpstlicher Seite, nicht die geringste Andeutung etwa im *Liber Pontificalis*, und in der westlich-lateinischen Historiographie nur zwei unscheinbare Bemerkungen in der Chronik des Bernold und der *Historia Ecclesiastica* des Ordericus Vitalis, dazu als einzige Nachricht zur Sache die chronologisch vertrackten und inhaltlich unvollständigen Mitteilungen des Gaufred Malaterra (über Urbans Konferenz mit dem Grafen Roger in Troina). Auch die byzantinische Historiographie scheint darüber ganz zu schweigen, und ebenso ist aus der lateinisch-griechischen Kontroversliteratur bisher nichts zutage gekommen¹⁸².

Das Fehlen westlicher, vor allem päpstlicher Quellen erklärt sich zunächst aus den erheblichen Verlusten an Papsturkunden überhaupt, insbesondere aus dem Verlust der Register Urbans II., in die man aus so bedeutendem Anlaß gewiß die entsprechenden Dokumente eingeordnet und historische Notizen eingetragen hat. Doch ist wohl auch an strengste Geheimhaltung zu denken, die damals dringend geboten war, vor allem gegenüber Kaiserlichen und Wibertinern, und die allem Anschein nach tatsächlich funktionierte, obwohl doch eine Reihe von Leuten des Vertrauens und der Umgebung Urbans von der Sache wissen mußten – Legaten und Kardinäle, bis hinunter zu Kanzleibeamten und Schreibern. Aber der Kreis der Eingeweihten bleibt verborgen, bis auf Roger I. von Sizilien, von dem wir durch seinen Historiographen Malaterra erfahren, daß ihn der Papst nach Eintreffen der byzantinischen Antwort konsultiert hat. Der Gegenpapst erhielt dann zwar doch Kunde von römisch-byzantinischen Verhandlungen, aber erst nachträglich (Anfang 1090) und durch den griechischen Metropolitens Basileios von Reggio, der ihn jedoch auch nicht genauer informierte. Schließlich hat man in West und Ost von dem kirchlich ohnehin gescheiterten Versuch wohl nicht mehr weiter gesprochen, umso weniger als dann der Kreuzzug das Interesse aller beherrschend in Anspruch nahm.

¹⁸² Die griechischen Quellen sind im Anhang eingehender erörtert, so daß im folgenden nach Möglichkeit nur noch auf diesen verwiesen wird.

Die mangelhafte Quellenlage erschwert nicht nur die Rekonstruktion der Vorgänge, sondern auch die Beantwortung wesentlicher Sachfragen und zwingt zu manchen Vermutungen und Hypothesen, läßt aber doch Feststellungen von erheblichem historischem Wahrscheinlichkeitsgrad zu.

Für den chronologischen Ansatz und die Ermittlung des Ereignisablaufs bieten zunächst die datierten griechischen Quellen den Ausgangspunkt. Diese¹⁸³ geben als Zeitpunkt, zu dem die byzantinische Reaktion auf Urbans offensichtlich ersten Versuch päpstlicher «Orientpolitik» beraten und definiert wurde und die Antworten des Kaisers und des Patriarchen von Konstantinopel abgefaßt und versandt wurden, den September 1089 an. Das bedeutet, daß Schreiben und Legation des Papstes nach Konstantinopel frühestens im Sommer 1089 aus Italien abgegangen sind. Aus den griechischen wie aus den spärlichen lateinischen Quellen läßt nichts auf die Aufnahme römisch-byzantinischer Verbindungen oder auf eine erste Kontaktnahme etwa schon im Jahre 1088 schließen¹⁸⁴. Auch von den gewiß anzunehmenden Vorbereitungen des Unternehmens auf päpstlicher Seite ist unmittelbar nichts mehr zu erkennen, so daß Urbans Initiative für den späteren Betrachter – und damals vielleicht auch für die Byzantiner – unvermutet, überraschend hervortritt.

Für Urban II. selbst, so wird man aus dem bisher Gesagten folgern dürfen, war im Sommer 1089 der geeignete Augenblick gekommen, Beziehungen zu Konstantinopel aufzunehmen. Man war jetzt über die allerersten Schwierigkeiten einigermaßen hinaus, es bestand in etwa Gewißheit über den Kreis der eigenen Anhänger, zumal unter den Kardinälen, und der Papst hatte inzwischen auch über Italien hinaus breitere Anerkennung gefunden. Der Neuaufbau der eigenen Kanzlei hatte wirksam begonnen. Man überblickte halbwegs die Situation im südlichen Italien, hatte dorthin erste Verbindungen; man hatte sachkundige, zuverlässige Berater gewinnen können und besaß nunmehr auch allgemein weiterreichende Informationen, nicht zuletzt Byzanz betreffend. Den unmittelbaren Ausschlag gab wohl jener fragwürdige, aber immerhin spektakuläre Er-

¹⁸³ Es handelt sich um das Synodalprotokoll der Endemusa zu Konstantinopel in Form eines Auszugs aus den kaiserlichen Registern vom September 1089 (siehe unten S. 215 ff.) und um das Antwortschreiben des Patriarchen Nikolaus' III. von Konstantinopel an Urban II., ebenfalls vom September 1089 (siehe unten S. 249 ff.).

¹⁸⁴ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 88 f. (in seinen chronologischen Schlußfolgerungen, vgl. auch S. 87, nicht recht konsequent), hatte solche Kontakte oder Vorbereitungen für 1088 angenommen; ähnlich auch HALLER, Papsttum 2, 436 f. (im Zusammenhang mit der Konferenz zu Troina). Gegen den Ansatz zu 1088 mit Recht STIERNON, Rome et les églises, S. 333 f.; DERS., Basile de Reggio, S. 198, 212. Die von mir (Bd. 1, 116) noch für 1088 angenommene Konferenz zu Troina muß aus sachlichen wie chronologischen Gründen wohl doch in das Jahr 1089 gesetzt werden; vgl. dazu unten S. 164 ff.

folg in Rom mit der Vertreibung des Gegenpapstes Anfang Juli 1089. Jetzt konnte man, jetzt mußte man aber auch sich entschließen, nicht nur zur Aktivierung päpstlicher Normannenpolitik, sondern auch zu neuer, eigener Byzanzpolitik; denn wenn bei dem nun wohl bald zu erwartenden Italienzug Heinrichs IV. die derzeit anscheinend ruhende Verbindung zwischen den beiden Kaisern mit den üblichen byzantinischen Subsidien wieder auflebte, mußte dies, wie schon früher, auch dem kaiserlichen Papst zugute kommen, und für eine Verständigung Urbans mit Byzanz war es dann vielleicht endgültig zu spät. Wenn Urban an kirchliche Einigung mit den Griechen dachte, dann war es, seit seinem Amtsantritt im März 1088, ohnehin schon spät genug, sich in Konstantinopel als der neue, rechtmäßige Papst vorzustellen. So etwa mag der Papst Lage und Gelegenheit damals beurteilt haben.

Seine Vorstellungen von Byzanz und der *Ecclesia Orientalis* lassen sich, wie die vorangegangenen Ausführungen ergaben, nur vermuten. Nicht erst seit 1095 wird er hier ein großes christliches Imperium gesehen haben, das im Abwehrkampf gegen heidnische Invasoren, insbesondere gegen den Islam, stand – ähnlich wie die christlichen Reiche Spaniens – und das der abendländische Westen dabei eher unterstützen als durch (normannische) Eroberungsangriffe bedrängen sollte. Er wird auch verstanden haben, daß der Papst und die Normannen Italiens von Byzanz aufgrund der Erfahrungen aus der Zeit Gregors VII. mit höchstem Mißtrauen beobachtet wurden. Daß der Kaiser dieses Reiches besondere Autorität in kirchlichen Angelegenheiten besaß, konnte man aus den im Westen bekannten älteren Konzilsakten und aus der allgemeinen, auch der neueren Kirchengeschichte, wissen, vor allem auch dies, daß der Kaiser insbesondere auf die Beziehungen zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel und auf das kirchliche Verhältnis von Lateinern und Griechen im byzantinischen Reich beherrschenden Einfluß nahm. Rückschlüsse auf solche Kenntnisse Urbans lassen sich denn auch aus deren praktischer Anwendung bei seiner Byzanzlegation ziehen; der Papst wandte sich in seinen kirchlichen Angelegenheiten, die allerdings doch auch erhebliche politische Bedeutung hatten, nicht nur an den Patriarchen von Konstantinopel, sondern auch, wenn nicht in erster Linie, an den Kaiser. Die byzantinische Kirche mag dem Lateiner Urban als eine «Reichskirche» erschienen sein, in welcher der Patriarch von Konstantinopel eine repräsentative Sonderstellung einnahm – eine *ecclesia* altehrwürdiger Tradition und bei allen griechischen Eigenarten keineswegs schismatisch oder häretisch, mit rechtmäßiger episkopaler Hierarchie, angesehenem Mönchtum, christlichem Volk, freilich ohne lebendige Verbindung der Großkirchen oder Patriarchate mit der *Ecclesia Romana*, insgesamt jedoch noch immer Teil des *universum sanctae ecclesiae corpus*¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Vgl. Urbans Urkunde für den Bischof Gottfried von Maguelonne (JL 5375) vom

Wenn Urban und seine Berater Quellen aus der Zeit um 1054 konsultierten, konnten sie außer der Polemik gegen den Patriarchen Michael Kerullarios auch die Meinung finden, die einst sogar der strenge Humbert von Silva Candida vertreten hatte: daß die *Libertas Ecclesiae*, um die man im Westen kämpfte, in der griechischen Kirche besser gewahrt sei als in der abendländischen und daß Kaiser, Klerus und Volk von Byzanz durchaus rechtgläubig seien. Daß sich dies seitdem grundsätzlich geändert hätte, war auch dem gelegentlich pessimistischen Urteil Gregors VII. über die *ecclesia orientalis* nicht zu entnehmen¹⁸⁶; und 20 Jahre nach Gregors Orientplan, 6 Jahre nach seinem ersten Kontakt mit Byzanz, wird Urban II. für die *ecclesia orientalis* und für die *fratres christiani* im Osten zum Kreuzzug aufrufen.

Gewiß mußte dem Papst die Entfremdung der byzantinischen Kirche von der römischen größer erscheinen als die mancher abendländischer Reichskirchen, besonders etwa der englischen Kirche; aber den großen Konflikt des «Investiturstreits» im Westen mit all seinen kirchlichen und politischen Folgen gab es dort nicht, wenn da auch andere kirchliche Streitfragen bestanden, die vergleichsweise leichter überwindbar schienen. Vor allem durfte es nicht dahin kommen, daß die Spaltung in Papstobedienzen nun auch noch in die orientalische Kirche hineingetragen wurde.

Urbans Legation nach Konstantinopel

So entsandte Urban wohl im Juli 1089 seine Legaten nach Konstantinopel, während er selbst von Rom aus nach Süden reiste¹⁸⁷. Die Namen der Legaten erfährt man von Gaufred Malaterra: Abt Nikolaus von Grottaferrata und Kar-

14. Dez. 1088 (MIGNE PL 151, 293; ROUQUETTE-VILLEMAGNE, Bullaire de Maguelonne 1, Nr. 4, S. 6 ff.), in der, wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Ostkirche, Urbans II. universale Ekklesiologie skizziert wird. Entsprechende ekklesiologische Texte und Formeln aus dem früheren Mittelalter zitiert CONGAR, *Écclesiologie du haut moyen âge*, S. 69 ff.; vgl. auch Deusdedit, Coll. Can. I, 178-179 (GLANVELL S. 110 f.): *ecclesia - Christi corpus*.

¹⁸⁶ Vgl. Humberts *Adversus simoniacos* III, 10 (MGH Ldl 1, 210) und Humberts *Excommunicatio* (WILL, Acta, S. 153). Der inzwischen mehr als 30 Jahre zurückliegende Streit von 1054 selbst erschien nun als eine für alle eher peinliche Episode, von der man in Ost und West nicht mehr sprach, vgl. oben Anm. 19. - Zu Gregor VII. vgl. oben S. 20 ff. und Anm. 38.

¹⁸⁷ Urbans Itinerar ist zunächst noch recht lückenhaft: die letzte Urkunde aus Rom ist JL 5403 = It. Pont. 2, 104 Nr. 2, vom 8. Juli. Dann folgt ein Aufenthalt in Montecassino (It. Pont. 9, 462 Nr. *3; KLEWITZ, Studien Wiederherstellung S. 161). Die nächste Station, Capua, 1. August, ist ungewiß, aufgrund der unsicheren Datierung von JL 5406

dinaldiakon Roger¹⁸⁸. Dem griechischen Abt Nikolaus, den der Papst wohl auf dieser Reise aus seinem Kloster an den Albaner Bergen geholt hat, wurde wegen seiner Griechischkenntnisse und Byzanzbeziehungen anscheinend die Leitung der Legation übertragen, während der inzwischen von seiner Englandlegation zurückgekehrte Subdiakon Roger zum Kardinaldiakon (unbekannten Titels) erhoben und als spezieller Repräsentant des Apostolischen Stuhles delegiert wurde¹⁸⁹.

Nikolaus von Grottaferrata konnte als besonders kompetent für Fragen römisch-griechischer Beziehungen gelten und war sicher der geeignete Mann, in Konstantinopel päpstliche Einlassungen in griechischer Form annehmbar vorzu-

(Capua 1089 Aug. 1, so auch LOHRMANN, Papsturkunden Frankreich 7, S. 23 und S. 246 Nr. 13; dagegen SCHMITT, S. Anselmi Opera 3, S. 265 Nr. 125 und STIERNON, Cardinal-diacre Roger, S. 13, mit dem Zeitansatz: Fastenzeit 1090); in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte des Bischofs Fulco von Beauvais scheint die Urkunde JL 5406 besser zu Rom, 1090 März 6 – April 20 zu gehören. Gesichert ist dann ein Aufenthalt Urbans in Benevent, 15. August (HOFFMANN, Chronik und Urkunde, S. 201 ff., wobei das Actum der hier edierten Urkunde wohl auf den vorhergehenden Aufenthalt in Montecassino verweist); vgl. auch Annales Beneventani a. 1089 (MGH SS 3, 182 b). Anschließend erscheint Urban erst wieder beim Konzil zu Melfi seit 10. September (JL 1, 664; It. Pont. 8, 23 Nr. *71). It. Pont. 10, 21 Nr. *13, S. 102 Nr. *2, S. 126 Nr. *4. – Zum Termin dieser Legation (Juli 1089) vgl. auch ERDMANN und STIERNON (wie Anm. 181).

¹⁸⁸ Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1 S. 92); dies wird bestätigt im Brief Wiberts an Basileios von Reggio (JL 5326 a = It. Pont. 10, 21 Nr. 14; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 1, S. 99). Nur die Legation, mit Teilaspekten ihres Auftrags, erwähnen Ordericus Vitalis, Hist. Eccles. VIII, 7 (CHIBNALL, 4, 166) zu Beginn des Pontifikats Urbans; Bernold, Chron. a. 1089 (MGH SS 5, 450) zum Schluß seines Jahresberichts; Patriarch Nikolaus III. in seiner Antwort an Urban II. (unten S. 251).

¹⁸⁹ STIERNON, Card.-diacre Roger, S. 11 ff. Daß der bisherige Kardinal-Subdiakon Roger wieder zur Verfügung stand, kann insbesondere durch die m. E. gebotene Neu-datierung von JL 5406 (zu 1090, März/April) wahrscheinlich gemacht werden; meine chronologischen Angaben (Bd. 1, 170 f.) sind daher zu korrigieren. Zu Roger vgl. auch HÜLS, Kardinäle, S. 253. – Über Nikolaus von Grottaferrata, Abt des bedeutenden, von den Päpsten geförderten Zentrums griechischer monastischer Kultur, scheint sonst nur wenig bekannt zu sein. Vielleicht stammte er aus Konstantinopel (ROCCHI, Coenob. Cryptoferrat., S. 22 ff., demzufolge er seine Abtweihe von Gregor VII. erhalten hat) oder aus Calabrien (STIERNON, Rome et les églises, S. 335). Zu Grottaferrata, seinen Beziehungen zum Papsttum (It. Pont. 2, 41 ff.; TOUBERT, Structures du Latium, S. 914 ff. u. ö.) und zu Byzanz sowie über seine griechischen Hss., darunter eine liturgische Schrift des Patriarchen Nikolaus' III. von Konstantinopel: TAFT, The great entrance, S. 25 f.; PERTUSI, Monachesimo italo-greco, S. 481 ff. 492; DERS., Aspetti organizzativi, S. 418 ff. u. ö.; CANART, Cinq Mss., S. 19-28; MICHEL, Griechische Klostersiedlungen zu Rom, S. 42 f.

bringen; Kardinal Roger mag durch seine jüngst gewonnene Erfahrung im Umgang mit einer kaum zugänglichen westeuropäischen «Reichskirche» Gespür für die hier nun erst recht gebotene Vorsicht bekommen haben. In Montecassino war wohl die beste Gelegenheit, die Dinge eingehender zu besprechen, Aufträge und Instruktionen zu erteilen und Schreiben nach Konstantinopel auszufertigen; hier waren auch, vermutlich besser als in Rom, Akten früherer Präzedenzfälle, Vorlagen entsprechender Papstkorrespondenzen, verfügbar¹⁹⁰. Von Montecassino aus werden die Legaten im Laufe des Juli 1089 nach Byzanz abgereist sein.

Ihr Legationsauftrag wird aus den Quellen nur teilweise ersichtlich: nach dem am allgemeinsten formulierenden Ordericus Vitalis war es die an «Franken und Griechen» gerichtete Mahnung, unverbrüchlich im katholischen Glauben festzustehen und sich vor jeder Abspaltung vom Gesetz Gottes und vom Leibe Christi, der Kirche, zu hüten¹⁹¹. Wie immer das mit den Worten Urbans gelaute haben mag, es konnte sich, an Byzanz gerichtet, auf die allgemeine Kircheneinheit, für den abendländischen Westen auf die Treue zum rechtmäßigen Papst beziehen. Nur Bernold berichtet, daß der Papst den «Kaiser von Konstantinopel» durch seine Legaten vom Kirchenbann gelöst hat¹⁹². Das war die Aufhebung der lange zurückliegenden Exkommunikation, die Gregor VII. im Zusammenhang mit der Normannenpolitik und dem Normannenkrieg gegen Byzanz über Kaiser Nikephoros Botaniates als Usurpator und dessen Nachfolger Alexios I. verhängt hatte¹⁹³. Es war sowohl eine diplomatische Geste der offiziellen Wiederaufnahme von Beziehungen und eine längst erforderliche politische Korrektur als auch eine Kundgebung päpstlicher Machtvollkommenheit in der Frage der Absolution von einer durch den Papst ausgesprochenen Exkommunikation¹⁹⁴.

Obgleich die byzantinischen Quellen davon verständlicher Weise nichts erwähnen, braucht die Nachricht Bernolds nicht angezweifelt zu werden; die Angelegenheit dürfte diskret, durch persönliche Erklärung der Legaten an den Kaiser, erledigt worden sein. Von Rom als kirchenrechtlich notwendig und politisch nützlich angesehen, mußte ein solcher Akt dem orthodoxen Kaiser selbst eigentlich ziemlich gleichgültig sein, ebenso wie ihn die – gewiß nicht vergessene – Exkommunikation durch Gregor VII. kaum mehr bekümmerte; aber, abgesehen vom Ausdruck neuen Verständigungswillens, den diese römische Geste zu erkennen gab, war damit nun immerhin der Charakter der Usurpation, der dem Kaiser-

¹⁹⁰ Vgl. dazu oben S. 35 ff. mit Anm. 62-66.

¹⁹¹ Ordericus Vitalis, *Hist. Eccles.* VIII, 7 (CHIBNALL 4, 166 f.).

¹⁹² Bernold, *Chron.* a. 1089 (MGH SS 5, 450).

¹⁹³ Vgl. oben S. 20 f. mit Anm. 34 und 38.

¹⁹⁴ Vgl. dazu etwa Urbans Äußerungen im Falle des exkommunizierten Königs von Frankreich JL 5636 (BOUQUET 14, 722 f.; MIGNE PL 151, 460 f.) und JL 5637 (LOHRMANN, *Papsturkunden Frankreich* 7, 252 Nr. 16) vom März 1096.

tum des Komnenen ursprünglich anhaftete, auch vom Patriarchen des Westens her beseitigt, nachdem die griechische Kirche längst darüber hinweggegangen war¹⁹⁵. Auch das Verhältnis zu den Lateinern in Byzanz wurde damit weniger problematisch, und den Normannen war ein alter Formalgrund für antibyzantinische Politik genommen. So war die Maßnahme Urbans geeignet, von vornherein das Wohlwollen des Kaisers Alexios zu gewinnen, der es aus persönlicher Religiosität wie aus kirchenpolitischem Interesse vermutlich doch nicht für ganz unerheblich hielt, daß er nun von einem der bedeutendsten Patriarchen offiziell als rechtläubig anerkannt wurde.

Gaufred Malaterra schließlich hat erfahren, daß der Papst sich durch seine Legaten beim Kaiser beklagte, den Lateinern in Byzanz würde der Azymengebrauch verboten und die griechische Liturgie (mit gesäuertem Brot) aufgezwungen, wofür er Alexios «väterlich getadelt» habe¹⁹⁶. Urbans Klage über Bedrängnis der «lateinischen Christen» wird von byzantinischer Seite bestätigt, und daß bei zeitweise üblichen Maßnahmen gegen Lateiner in Konstantinopel gerade die Frage der Azymenliturgie aufgebracht wurde¹⁹⁷, ist nur allzu wahrscheinlich; war diese doch nicht nur ein bevorzugter Gegenstand der damaligen griechisch-lateinischen Kontroversliteratur, sondern auch ein im kirchlichen Alltag auffallender Unterschied in der gottesdienstlichen Praxis. Was es mit der «Lateinerverfolgung» in Byzanz damals auf sich hatte, läßt sich nicht mehr feststellen; vermutlich ging es auch hier um zeitlich weiter Zurückliegendes, Repressalien infolge der von Gregor VII. gebilligten Normanneninvasion und der Exkommunikation des Kaisers¹⁹⁸. Systematisch und allgemein konnte die Unterdrückung schon mit Rücksicht auf das byzantinische Bündnis mit Venedig nicht gewesen sein¹⁹⁹, und wahrscheinlich ist sie 1089, zumindest offiziell, auch nicht mehr

¹⁹⁵ Vgl. jedoch DARROUZÈS, Documents inédits ecclés. byz., S. 53; LEMERLE, Cinq études, S. 299; BECK, Orthodoxe Kirche, S. 169, mit Hinweisen auf gewisse, von kirchlicher Seite erhobene Vorwürfe gegen die Kaiserherrschaft Alexios' I.

¹⁹⁶ Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92).

¹⁹⁷ Schon Leo IX. hatte sich über Bedrückung der Lateiner und den ihnen auferlegten Zwang, nach byzantinischem Recht und Ritus zu leben, beschwert, nicht ohne Hinweis auf die römische Toleranz gegenüber den westlichen Griechen (JL 4302, an den Patriarchen, WILL, Acta, S. 80 f.), und er hatte auch den Zusammenhang mit der Azymenliturgie angezeigt (JL 4333, an den Kaiser, WILL, Acta, S. 88; JL 4332, an den Patriarchen, WILL, Acta, S. 91).

¹⁹⁸ Vgl. dazu oben S. 20 mit Anm. 34. Nach LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 20, und ihm folgend MICHEL, Kaisermacht, S. 124, RUNCIMAN, Schism, S. 61, hat Alexios die lateinischen Kirchen schließen lassen und den lateinischen Ritus verboten.

¹⁹⁹ DÖLGER, Reg. Nr. 1070, 1081; HEINEMEYER, Verträge zwischen dem Oströmischen Reich und den italienischen Städten, S. 81 ff.; AHRWEILER, Byzance et la mer, S. 180; LEMERLE, Byzance au tournant, S. 305 ff.; VIOLANTE, Venezia fra papato e im-

weitergeführt worden. Patriarch Nikolaus III. hat sie in seiner Antwort an Urban II. jedenfalls ganz entschieden abgestritten²⁰⁰.

Die Antwort des Patriarchen bestätigt im übrigen, daß die päpstlichen Legaten diesen Teil ihres Auftrags erfüllt haben – offenbar in maßvoller Zurückhaltung, wie die Formulierungen Nikolaus' III. andeuten; über die Streitfrage der Azymenliturgie allerdings verlor Nikolaus kein Wort. Aufgrund des Malaterra-Berichts könnte man vermuten, daß Kaiser Alexios in seiner Antwort dieses Thema aus besonderem Interesse aufgegriffen hat.

Außer ihren mündlich zu erledigenden Aufträgen und der in Konstantinopel zu überreichenden schriftlichen Botschaft des Papstes bekamen die Legaten anscheinend auch ein Informations- und Instruktionsdossier mit auf den Weg. Reste davon glaubte J. J. Ryan wohl mit Recht in einem Text zu erkennen, den er in zwei kanonistischen Handschriften (aus der Zeit um 1095 und 1100) gefunden hat²⁰¹. Dieses Dossier hätte demnach, vermutlich neben anderen Dokumenten, eine Abschrift der *Brevis Commemoratio Humberts von Silva Candida* mit dessen Exkommunikationsbulle von 1054 enthalten, versehen mit einem neuen, als kurze historische Notiz redigierten Einleitungssatz, insbesondere aber mit einem gegenüber Humberts Text charakteristisch veränderten Schlußpassus, der allgemein als kanonischer Grundsatz formuliert war: Wer dem Glauben oder dem Eucharistie-Ritus des heiligen Römischen und Apostolischen Stuhles widerspricht, sei dem Anathem verfallen. Dieser Art von Häresien muß man viel heftiger widerstehen als «den Thrakern»; denn diese töten nur den Leib, Häresien aber die Seele²⁰². Der abschließende Segensgruß *Gratia Dei cum omnibus vobis semper Amen*²⁰³ deutet darauf hin, daß der Text gegebenenfalls auch als

pero, S. 316. – Vielleicht waren zeitweise besonders die Amalfitaner davon betroffen, die sich nolens volens der normannischen Herrschaft ergeben hatten, vgl. SCHWARZ, Amalfi, S. 58 ff., 64 ff.

²⁰⁰ Vgl. unten S. 250 f.

²⁰¹ RYAN, *Legatine Excommunication*, S. 13–49, mit Edition des neuen Textpassus aus Coll. XIII Libr. (Ms. Bibl. Savigny 3, nach Ryan um 1095) und aus Coll. II Libr. (Ms. Vat. lat. 3832, nach Ryan in der Endfassung um 1100); die meisten seiner Vermutungen und Anregungen verdienen Zustimmung.

²⁰² *Quicumque fidei sancte Romane et apostolice sedis aut eius sacrificio in aliquo contradixerit anathema sit. Eiusmodi heresibus vehementius multo quam Tracibus resistendum est. Traces enim corpora, hereses animas, imaginem Dei extinguunt* (RYAN, *Legatine Excommunication*, S. 22). Mit den Thrakern dürften hier nach der begründeten Vermutung von Ryan (S. 46 ff.) heidnische Invasoren, speziell die Petschenegen, gemeint sein.

²⁰³ RYAN, a. a. O., S. 22, mit dem Hinweis, daß dies sich an «personae gratae» richten müsse (S. 31); zur Segensgrußformel vgl. Clemensbrief, JK 9; einmal auch ähnlich von Urban II. überliefert JL 5348 (Wahlanzeige nach Deutschland, Migne PL 151, 284).

offizielle Erklärung der Legaten (oder als Grundlage dafür) dienen konnte; die (byzantinischen) Hörer solcher Mahnung wurden dabei von vornherein als rechtgläubige Christen angesprochen, galten offensichtlich als *fratres* und *filii*. Um ein Schreiben Urbans an den Kaiser oder den Patriarchen kann es sich hier nach Inhalt, Form und Sachzusammenhang nicht handeln, wohl aber, wie Ryan annimmt, um Informationsmaterial und Instruktion für die päpstlichen Legaten, zusammengestellt vermutlich in Montecassino²⁰⁴.

Vielleicht sollten die Legaten im Zusammenhang mit der Beschwerde über die Lateinerverfolgung sich im Sinne oder Wortlaut dieses Textes äußern. In Konstantinopel wird man ihnen jedoch sofort dasselbe geantwortet haben, was der Patriarch dann auch dem Papst schrieb: Von Lateinerverfolgung und Kultbehinderung könne in Byzanz keine Rede sein. Kann, wie hier im Anschluß an Ryan angenommen wird, der fragliche Text als Bestandteil eines Legatendossiers gelten, so ergibt sich die Schlußfolgerung: Was Urban mit dieser kanonischen Grundsatzklärung in Konstantinopel vorbringen lassen wollte, war nicht die Verurteilung der griechischen Liturgie und nicht das Ansinnen, die lateinische als einzig verbindliche zu übernehmen²⁰⁵, wohl aber die nachdrückliche Forderung unbedingter Anerkennung und Achtung des römischen Glaubens und Ritus – und zwar in der gegenüber Byzanz besonders bedeutsamen Formulierung: *fides* und *sacrificium sancte Romane et apostolice sedis*²⁰⁶. Das scheint nicht nur der persönlichen Haltung Urbans II. gemäß zu sein, es entspricht durchaus der Einstellung mancher seiner Vorgänger, etwa Leos IX., auch schon Nikolaus' I. und erst recht Gregors VII.²⁰⁷ Es stimmt auch zu dem Bericht des Malaterra, wonach

²⁰⁴ RYAN, a. a. O., S. 42, 45, 46. Über Ryans Erwägungen (S. 42 ff.) hinausgehend, darf man als sicher annehmen, daß Urban in Byzanz nicht ausgerechnet die Exkommunikationsbulle Humberts von 1054 zur Diskussion stellte oder gar nochmals verlesen ließ; auf einen so sinn- und stillosen Verständigungsversuch wären die Antworten des Kaisers und des Patriarchen ganz anders ausgefallen, als sie überliefert sind. Andererseits konnte man den Vorfall von 1054 nicht einfach ignorieren, die Legaten sollten jedenfalls informiert sein. Zum Vortrag aber eignete sich jener kanonisch geprägte Grundsatztext *Quicumque* ... mit dem Segensgruß (RYAN, S. 22).

²⁰⁵ Humberts Begriff des *prozymita haereticus* ist in diesem Text bewußt vermieden worden (RYAN, a. a. O. S. 33), wie denn hier überhaupt nichts gegen byzantinischen Ritus und Brauch gesagt wird.

²⁰⁶ RYAN, a. a. O. S. 22. Die anschließende Wendung: *Eiusmodi heresibus* (im folgenden Satz: Dieser Art von Häresien muß man widerstehen ...) bezieht sich daher wohl nicht auf die im vorangehenden Text von Humbert aufgezählten griechischen Irrtümer (so RYAN S. 33), sondern bedeutet eher: Dieser Art von Häresien, die aus dem Widerspruch gegen die römische Kirche entstehen, muß man sich entgegenstellen ...

²⁰⁷ Vgl. oben S. 46 mit Anm. 81 und 82. Das kanonische Urteil: *Quicumque fidei sancte Romane et apostolice sedis aut eius sacrificio in aliquo contradixerit anathema sit*

Urban Kaiser Alexios I. mit väterlichem Tadel ermahnt hat, von der Unterdrückung des lateinischen Ritus abzulassen²⁰⁸.

Jene Grundsatzformel aber, zumal wenn sie wirklich im Zusammenhang mit der Byzanzlegation von 1089 so geprägt wurde, schloß sinngemäß auch die Forderung ein, die Orthodoxie des rechtmäßigen Inhabers der *sedes apostolica* anzuerkennen; und dies war nicht ohne Bedeutung für Urbans Hauptanliegen, das er nun selbst schriftlich in Konstantinopel vorbrachte: die Wiedereinsetzung des Papstnamens in die Diptychen der griechischen Kirche.

Vermutlich hat Urban II. damals sowohl an den Kaiser als auch an den Patriarchen von Konstantinopel geschrieben, wenngleich sich das nicht mit Sicherheit erweisen, auch aus den jeweiligen Antworten des Kaisers und des Patriarchen nicht mehr genauer erkennen läßt. Aber der Patriarch konnte und durfte dabei nicht ignoriert und übergangen werden, und da er mit einem persönlichen Brief an Urban geantwortet hat, ist wohl anzunehmen, daß der Papst im Sommer 1089 seinen Legaten zwei Schreiben *simili modo* an Kaiser Alexios I. und an den Patriarchen Nikolaus III. mitgegeben hat. Der jeweilige Inhalt dieser Schreiben läßt sich, zumal was den Brief an den Patriarchen betrifft, zwar nicht mehr rekonstituieren; es ist aber sicher, daß Urban sich in der für ihn wichtigsten Sache, der Diptychenfrage, vornehmlich an den Kaiser gewandt hat, offenbar im Wissen um die Autorität des Kaisers bei der Entscheidung über Erwähnung oder Streichung insbesondere des Papstnamens in den Diptychen²⁰⁹.

Über das päpstliche Schreiben an Kaiser Alexios I. erhalten wir genauere Auskunft durch eine amtliche Aufzeichnung in den kaiserlichen Registern, überliefert als Kopie eines vom Kaiser selbst herausgegebenen und beglaubigten Registerauszugs²¹⁰. Alexios ließ darin festhalten, der seit kurzem amtierende Papst Urban habe an ihn geschrieben und mit dem Ausdruck seines Begehrens nach

erscheint als eine beachtenswerte Variante zu dem viel diskutierten Grundsatz: *Haereticum esse constat, qui a Romana ecclesia discordat* oder: *qui Romanae ecclesiae non concordat*; vgl. dazu FUHRMANN, *Quod catholicus non habeatur*, S. 274 ff., 276 ff. Die ohnehin gemeinsamen Glaubensgrundlagen ausgenommen, wird zumindest in Ritusfragen, im Bereich der *consuetudines*, ein absolutes *concordare* nicht verlangt, sondern «nur» Kritik, Widerspruch, *contradicere*, verurteilt. Ob in diese Konsequenz vielleicht auch das Problem des Filioque eingeschlossen war, das den Bereich der *fides* tangierte, ist wohl kaum mit Sicherheit zu entscheiden.

²⁰⁸ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92); darauf hat schon RYAN, *Legatine Excommunication*, S. 40 f., aufmerksam gemacht.

²⁰⁹ Zum Kaiserrecht an den Diptychen vgl. MICHEL, *Kaisermacht*, S. 88 ff.; CONGAR, *Lehre von der Kirche*, S. 44.

²¹⁰ Es ist das von HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen* Anh. Nr. 2, S. 99 f., edierte Synodalprotokoll der Endemusa vom Sept. 1089; siehe unten S. 215 ff.

Frieden und Eintracht²¹¹ um die Anführung seines Namens in den heiligen Diptychen, die Anaphora, ersucht; denn die römische Kirche sei von der Gemeinschaft mit der griechischen nicht etwa durch ein Synodalurteil getrennt worden, sondern der Name des Papstes würde nur aus Nachlässigkeit nicht mehr in den Diptychen genannt²¹².

In dieser gerafften byzantinischen Formulierung der «Antragsbegründung» kommt wahrscheinlich noch etwas von Urbans eigener Argumentation zum Vorschein. Wie die Byzantiner hätte demnach auch er in der Tatsache, daß der Papst nicht in den Diptychen verzeichnet und genannt wurde, das Zeichen einer Trennung oder Spaltung der Kirchen gesehen²¹³; ein formelles Schisma aber und die etwa dadurch bedingte Verweigerung der Anaphora wären durch Synodalurteil festzustellen und zu begründen gewesen, das jedoch nicht vorliege. Das scheint freilich eher aus byzantinischer Sicht dargelegt zu sein, und es bleibt fraglich, wie weit sich Urban in seinem Schreiben byzantinischen Vorstellungen angenähert oder angepaßt hat; denn diese Argumentation hätte eigentlich das wenn auch unausgesprochene Eingeständnis enthalten, daß die Orthodoxie der sedes apostolica durch eine kirchlich repräsentative Synode beurteilt werden könne, und das römische Prinzip, der Papst könne von niemandem gerichtet werden, wäre damit zumindest verschwiegen worden. Bei aller Diplomatie dürfte sich Urban

²¹¹ εἰρήνην ζητῶν καὶ ὁμόνοιαν – in Urbans Schreiben stand wohl, in Übereinstimmung mit manchen Vorgängerbriefen, *pax et concordia*; vgl. etwa Leo IX.: *concordia et unitas* (an Kaiser Konstantin Monomachos, JL 4333, WILL, Acta, S. 88, 33); Gregor VII.: *concordia, pax* (Reg. I, 18, an Kaiser Michael VII., CASPAR 1, 29 f.); im Westen war das vielleicht schon eine traditionsreiche Formel, vgl. Liberius: *χαρὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ὁμονοίας* – *gaudium pacis et concordiae* (JK 228, ad episc. Macedon., Acta Rom. Pont. Ser. 3 vol. I, 1 Nr. 12, S. 67), auch JK † 207 (ad orient. episc., a. a. O. Nr. 11 S. 65).

²¹² Synodalprotokoll, unten S. 216.

²¹³ Das kaiserliche Synodalprotokoll spricht in diesem Zusammenhang von «Schisma» (siehe unten S. 215). Im Unterschied zu MICHEL (Kaisermacht, S. 88 ff.: Streichung aus den Diptychen und Verweigerung der Anaphora waren untrügliche Zeichen einer Kirchenspaltung) hält es BECK, Kirche und theol. Lit., S. 156, für «mehr als fraglich, ob mit der Streichung aus den Diptychen jeweils der Zustand eines echten Schismas hergestellt werden sollte»; er sieht darin auch «eine Möglichkeit, kirchliche Differenzen liturgiekundig werden zu lassen»; vgl. auch BECK, Orthodoxe Kirche, S. 127. Historisch trifft wohl eben dies für die Zeit Urbans II. zu, so daß der Ausdruck «Schisma» auch in dieser zeitgenössischen Anwendung von 1089 als zu scharf und heftig erscheint. Im übrigen war die Diptychenfrage nicht nur ein ekklesiologisches, sondern auch ein politisches Problem; vgl. MICHEL, Kaisermacht, S. 88 ff.; JUGIE, Schisme, S. 166 ff.; BECK, in: JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte 3, 1, S. 470 f.; LEMERLE, Orthodoxie byzantine, S. 235 ff. u. ö. (über die politischen Gründe verschiedener «Schismen»).

auf dieses Argument der fehlenden Synodalentscheidung, wie es hier im griechischen Protokoll angedeutet wird, wohl kaum eingelassen haben.

Wie immer Urbans Begründung tatsächlich gelautet hat, sie wird vermutlich auf den bereits zitierten kanonischen Grundsatz hinausgelaufen sein, daß «Glaube und Ritus des heiligen römischen und apostolischen Stuhles» nicht angezweifelt oder verworfen werden dürften – auch nicht durch Synodalarbeit, das im übrigen auch gar nicht erfolgt sei; die Verweigerung der Anaphora sei jedenfalls unrechtmäßig, sie gehe keineswegs auf ein kirchlich festgestelltes Schisma zurück, sondern beruhe lediglich auf byzantinischer Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit.

Die byzantinische Reaktion auf sein Vorbringen läßt erkennen, daß der Papst in seinen Formulierungen recht umsichtig gewesen sein muß. Urban wird bei der Begründung seines «Antrags» in etwa denselben Standpunkt vertreten haben, den dann vor allem der Kaiser, schließlich auch die byzantinische Kirchenhierarchie, bei der Beratung über das Verlangen des Papstes einnahmen: daß ein Schisma nicht bestehe und die Verweigerung der Anaphora nicht durch eine offizielle, kanonisch deklarierte Kirchenspaltung begründet sei. Und sehr wahrscheinlich wird der Papst auch darauf bestanden haben, daß daher der *honor Romanae ecclesiae* oder *apostolicae sedis* wie früher, der alten Tradition entsprechend, gewahrt werden müsse²¹⁴.

Mit dem Hinweis auf die «Nachlässigkeit» in der griechischen Diptychenpraxis kennzeichnete und rügte Urban II. nichts anderes als die Entfremdung, die seit langem zwischen römischer und byzantinischer Kirche eingetreten war und die *communio apostolicae sedis* unterbrach, die Gemeinschaft jedenfalls nicht mehr offiziell manifest werden ließ. Eben dies war es jedoch, was Urban jetzt, zumal in der Situation des Papstschemas, anstrebte, daß die *gratia et communio apostolicae sedis* wieder offenkundig und wirksam gemacht werde – von beiden Seiten her. Der Papst gab daher klar zu erkennen, daß er seinerseits den byzantinischen Kaiser, den Patriarchen von Konstantinopel, die übrigen Patriarchen und die griechischen Bischöfe als rechtmäßig, rechtgläubig und grundsätzlich in der Gemeinschaft mit Rom stehend ansah; zugleich wollte er, daß dieselbe Anerkennung nun auch Rom gegenüber kundgetan und die grundsätzliche *communio apostolicae sedis* auch von der anderen Seite her eindeutig bestätigt werde, und zwar durch Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen. Der gleiche Gedanke, der bei dem «Kompromiß von Melfi» im September 1098

²¹⁴ τιμή (*honor*) heißt es im Synodalprotokoll der Endemusa vom September 1089 bei der Wiedergabe der Argumentation des Kaisers zugunsten von Urbans Anliegen (siehe unten S. 219 mit Anm. 41); im gleichen Zusammenhang ist vom alten päpstlichen «Vorrecht der Anaphora» die Rede. Es ist zumindest nicht auszuschließen, daß entsprechende Argumente und Formeln sich bereits in Urbans Brief an den Kaiser fanden.

Urbans II. Griechenpolitik in Süditalien bestimmte, erscheint hier ausgeweitet auf die Beziehungen zwischen Rom und der gesamten griechischen Kirche. Beides hängt in Chronologie und Konzeption eng zusammen, das engere, konkret auf Süditalien zielende Konzept war in einem von vornherein gefaßten größeren, gesamtkirchlichen Konzept bereits eingeschlossen; die päpstliche Byzanzlegation war schon in Konstantinopel und hatte wahrscheinlich Urbans Botschaft an Kaiser und Patriarchen bereits übermittelt, als der Papst selbst in Melfi den griechischen Bischöfen Süditaliens sein Verständigungsangebot machte.

So viel dies auch mit zeitbedingter päpstlicher Obedienzpolitik während des damaligen Papstschismas zu tun hatte, so wurde hier doch auch ein Motiv päpstlichen Kirchenverständnisses und päpstlicher Kirchenregierung wirksam, das über die historische Situation, die augenblickliche *necessitas temporum* hinaus von grundsätzlicher Art und allgemeiner Bedeutung war²¹⁵. Mit der Formel *gratia et communio apostolicae sedis* bezeichnete Urban II. ein für ihn offenbar vorrangiges ekklesiologisches Prinzip: den Struktur- und Wesenszusammenhang der gesamten Kirche, vor allem des Episkopats, mit dem Papsttum, mit der einen römischen *sedes apostolica*, der alle Bischofskirchen, auch die übrigen alten *sedes apostolicae* und die Patriarchate zugeordnet, «durch göttliche Anordnung unterstellt», waren²¹⁶. Von kirchenrechtlicher Unterstellung oder Unterwerfung, wie er sie einige Jahre später (1096) gegenüber dem französischen Episkopat definierte, ließ Urban jetzt (1089) in Konstantinopel sehr wahrscheinlich nichts verlauten. Ein byzantinischer Protest, der auf eine solche Forderung hin mit Sicherheit zu erwarten gewesen wäre, fehlt denn auch gänzlich in den griechischen Quellen. Vielmehr sieht alles danach aus, als habe der Papst über die Divergenz der Verfassungskonzeptionen hinweggesehen: die römische, primatiale, konzentrisch gedacht mit vertikal auf das Papsttum hinführenden Strukturen, sozusagen als «Petrus-Monarchie», und die byzantinische, synodale, pluralistisch und polyzentrisch, gedacht mit eher horizontalen Strukturen, die in den einander nebengeordneten fünf Patriarchaten zusammenliefen, sozusagen als «Patriarchen-Pentarchie». Vermutlich hat er die ekklesiologisch-konstitutionellen Gegensätze für vereinbar gehalten – etwa im Anschluß an die Harmonisierungsversuche des Kardinals Deusdedit und aufgrund der in Deusdedits Kanonessammlung und in anderen abendländischen Quellen überlieferten Zeugnisse byzantinischer Anerkennung eines römischen Primats und päpstlichen Vorrangs in der Kirche²¹⁷.

²¹⁵ Vgl. oben S. 3 f., 80 ff., 106 f.

²¹⁶ JL 5636, vgl. oben Anm. 96.

²¹⁷ Vgl. oben S. 54 ff. Unmittelbar zwischen Lateinern und Griechen selbst ist diese Problematik damals auch nicht diskutiert worden, vgl. oben S. 25 mit Anm. 44 und unten S. 270.

Entscheidend jedoch muß für Urban II. gewesen sein, daß beiden Kirchen, der lateinischen wie der griechischen, dieselbe gegenseitig anerkannte apostolische Episkopalstruktur gemeinsam war; hier wie dort waren gültig geweihte, kanonisch rechtmäßige, dogmatisch rechtgläubige Bischöfe, hier wie dort der gleiche, eine Episkopat: *unus episcopatus – una ecclesia*, wie die zeitgenössische reformerische Kanonistik im Anschluß an Cyprian definierte²¹⁸.

Damit war die Grundlage für die *communio apostolicae sedis* gegeben und die *gratia apostolicae sedis* konnte darin bestehen, daß man Unterschiede und Besonderheiten als sekundär in den Bereich von Toleranz, Dispens und Sonderprivilegierung verwies und den Griechen gegenüber nach dem Prinzip *diversae consuetudines – una fides* verfuhr, das einst die Päpste Nicolaus I. und Leo IX. in ihren Schreiben nach Konstantinopel formuliert hatten²¹⁹. Ein solches Konzept für die Wiederbelebung der römisch-byzantinischen Beziehungen mochte Urban II. umso mehr gerechtfertigt und geboten erscheinen, als er sich in eine ganz eigenartige historische Konstellation hineingestellt sah: Nicht der byzantinische Osten war durch ein Schisma von der römischen Kirche getrennt, wohl aber bestand ein Schisma im abendländischen Westen, wo zahlreiche Bischöfe sich vom Reformpapsttum losgesagt hatten und viele Bischofskirchen aus der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ausgeschlossen waren. Hier war der Kaiser, den Urban als *christiani pacis eversor* und *Romani imperii destructor* bezeichnete²²⁰, samt dem Gegenpapst, dem Haupt einer imperialen Gegenkirche, als schismatisch und häretisch verflucht und exkommuniziert; dort waren der Kaiser, *Imperii rector Romani maximus*, wie er jetzt sogar in der normannischen Umgebung Urbans genannt wurde²²¹, und die Patriarchen als rechtmäßig und recht-

²¹⁸ Deusdedit, Coll. Can. I, 278 (GLANVELL S. 162); Bonizo von Sutri, Lib. de vita christiana II, 4 (PERELS S. 35); Anselm von Lucca, Coll. Can. V, 1 (THANER S. 231); 74-Titel-Sammlung (Col. LXXIV Tit.) I, 19 (GILCHRIST, Diversorum Patrum Sententie, S. 29 f.); vgl. Cyprian, De cath. ecclesiae unitate c. 5 (HARTEL, CSEL 3, 1, S. 214-215).

²¹⁹ JE 2691, JL 4302, vgl. oben Anm. 81 und Anm. 80 (zu Gregor I.). Zur Rechtfertigung von Toleranz, insbesondere *pro unitate*, vgl. oben Anm. 177.

²²⁰ JL 5538 (MIGNE PL 151, 396); vgl. Gregor VII. Reg. VIII, 21, (CASPAR S. 547). Heinrichs IV. Kaisertum hat Urban nicht anerkannt, er nannte ihn nur *Heinricus*, allenfalls *rex* (vgl. etwa JL 5393 = Germ. Pont. 2, 1, 130 Nr. 24, JL 5538, JL 5662, auch das im Zusammenhang mit JL 5393-5394 stehende Schreiben *Laetamur in vobis*, FRENKEN, Kölner Handschriften, S. 181); manchmal fehlen sowohl Name als auch Titel (JL 5394, JL 5422, JL 5500).

²²¹ Wilhelm von Apulien, Gesta Roberti IV, 568, gegenüber Heinrich IV.: *rex Alemannicus*, IV, 567 (MATHIEU, S. 234); das ist zwar poetische Formulierung in einem von Urban persönlich geförderten Werk (vgl. Prolog XI-XIII, MATHIEU, S. 98), mag aber, mangels offizieller päpstlicher Texte, wenigstens als mentalitätsgeschichtliches Zeugnis von Nutzen sein. Zu Wilhelm von Apulien und Urban II. vgl. oben Anm. 171. – Für

gläubig anerkannt. War mit Heinrich IV. trotz mancher Verhandlungsansätze keine Verständigung möglich und konnte es mit dem Gegenpapst und seinen Anhängern keine kirchliche Gemeinschaft geben, so stand nichts im Wege, mit Alexios I. wie mit anderen christlichen Herrschern in Verbindung zu treten und die byzantinischen Patriarchen und Bischöfe ebenso wie die nichtschismatischen lateinischen Metropolen und Bischöfe des Westens als *fratres et coepiscopi* zu behandeln²²².

Als Urban sich an den Kaiser (und den Patriarchen von Konstantinopel) wandte, mochte er der Überzeugung sein, von sich aus genug getan zu haben und allen entsprechend entgegengekommen zu sein. Soweit die Quellenüberlieferung noch erkennen läßt, hat er von den Byzantinern nicht mehr verlangt als Respektierung des Glaubens und des Ritus der römischen Kirche und die Anerkennung des Reformpapstes als des rechtmäßigen Papstes von Rom – aus seiner Sicht eine maßvolle, aber auch eine Mindestforderung, die kaum abzuweisen war. Wesentliche Hindernisse, Bedenken und weitere Bedingungen griechischerseits vermochte er da nicht zu sehen, geschweige denn gelten zu lassen; und die Reaktion des Kaisers Alexios hat ihm darin zunächst durchaus recht gegeben.

Außer jener kurzen Mitteilung über den päpstlichen Diptychenantrag in der erwähnten kaiserlichen Registeraufzeichnung erfährt man nichts über den weiteren Inhalt von Urbans Schreiben an den Kaiser. Da Alexios I. in seiner Antwort auf das Problem der Azymenliturgie einging²²³, ist zu vermuten, daß der Papst

die Abfassung der Adresse an Alexios I., die sicher den Kaisertitel, vermutlich auch die Filius-Anrede enthielt, konnten sich Urban und Johann von Gaeta wahrscheinlich an Vorlagen aus älteren Papstregistern in Montecassino (vgl. oben S. 36, Anm. 62-63; LOHRMANN, Register Johannis VIII., S. 80 ff., 95 ff.) orientieren, etwa an den Briefen Johannis VIII. nach Konstantinopel (z. B. JE 3118, 3135, 3271, MGH Epp. 7, S. 67 Nr. 72, S. 63 Nr. 69, S. 167 Nr. 207) oder auch an dem Schreiben Leos IX. (JL 4333, aus der Dokumentation von 1054): *glorioso et religioso imperatori novae Romae Constantino Monomacho, dilecto filio* (WILL, Acta, S. 85).

²²² Vgl. Leo IX. an den Patriarchen Petros III. von Antiochia (JL 4297, WILL, Acta, S. 168): *dilecto fratri et coepiscopo Petro*; Urban II. an Erzbischof und Suffragane von Reims (JL 5469, 5484, 5490, 5500, 5515, 5619, 5717), Erzbischof von Lyon (JL 5678, 5788), Bischöfe der Provinz Vienne (JL 5350), südfranzösische Bischöfe (JL 5646), Bischof Gebhard von Konstanz (JL 5434 = Germ. Pont. 2, 2, 12 Nr. 5).

²²³ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.). In Rom war man offenbar der Meinung, daß die Lateinerverfolgung auf kaiserlichen Befehl zurückging und daß der Kaiser auch über liturgische Fragen entschied. Malaterras Formulierung scheint auch einen Hinweis auf Urbans Auffassung von der politischen Organisation der Christenheit zu geben, wenn der Chronist berichtet: *idem apostolicus... Alexium imperatorem... submonuerat, quod christianis latinis, qui in sua provincia (im byzantinischen Reich) morabantur, azymo immolari interdixerat...* (S. 92); die Vorstellung der europäischen regna verschiedenster Prägung und Bedeutung als provinciae der Christianitas liegt wohl auch

die Klage über Verfolgung der Lateiner und Verachtung ihres von der römischen Kirche sanktionierten Ritus nicht nur durch seine Legaten vortragen ließ, sondern auch selbst in seinem Brief an den Kaiser vorbrachte.

Vom Kaiser wird sich Urban für seine Sache viel versprochen haben. Herrscherliche «Kirchenhoheit» hinzunehmen, in gewissen Grenzen zu akzeptieren und zu nutzen, war ihm durchaus möglich, wie seine Beziehungen etwa zu den Königen von Aragon und Kastilien oder zu den katalanischen Grafen und zu den Normannen, besonders zum Grafen Roger von Sizilien, zeigen; das waren freilich Freunde, Verbündete oder Vasallen. Aber auch von den Königen Englands und Frankreichs hat er manches hingenommen, ihnen manche antireformistische Verfehlung ihrer Kirchenpolitik straflos nachgesehen, wenn oder solange sie wenigstens den rechtmäßigen Papst anerkannten. Die historische Gegebenheit der imperialen Ökumene mit dem Einbau der griechischen Kirche in das byzantinische Reich unter Führung des orthodoxen Kaisers muß für Urban II. und seine Konzeption der Christianitas akzeptabel gewesen sein, zumal er Byzanz wohl ähnlich wie Spanien oder Calabrien-Sizilien in der Situation eines Verteidigungs- und Reconquista-Bereiches sah, für den besondere kirchenpolitische Maßstäbe galten²²⁴.

Was Urban an den Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel geschrieben hat, um auch diesen, den wichtigsten Repräsentanten der byzantinischen Kirche, für sich zu gewinnen, läßt sich nicht mehr erkennen; denn in seiner Antwort spricht Nikolaus III. zwar wiederholt von einem päpstlichen Schreiben, bezieht sich aber nirgends deutlich und unmittelbar auf dessen Inhalt²²⁵. So kann man

einem der Tarragona-Aufrufe Urbans II. zugrunde, in dem Kreuzzugsteilnehmer aus verschiedenen europäischen Reichen als *ceterarum provinciarum milites* bezeichnet werden (JL-; KEHR, Papsturkunden Katalanien 2, 287 Nr. 23).

²²⁴ Papst Johann VIII. hatte den byzantinischen Kaiser (Basileios I.) als *piissimus propugnator orthodoxae fidei* und *ecclesiarum Domini fervidus propugnator* angedredet – im Zusammenhang mit Abwehrkämpfen gegen die Sarazenen (*defensio christianitatis contra inimicos crucis Christi* . . ., JE 3092, MGH Epp. 7, 45 Nr. 47); im gleichen Zusammenhang bezeichnete Urban II. König Alfons VI. von Kastilien als *christianae fidei propugnator* (JL 5367, MIGNE PL 151, 289 B, MANSILLA, Doc. Pont. 1, Nr. 24, S. 40) und ebenso Graf Roger von Sizilien: *charissimus filius noster* . . . *christianae fidei propugnator* (JL 5460 = It. Pont. 10, 290 Nr. 19, MIGNE PL 151, 340 C). Aufgrund des Bildes, das Urban II. von der Zeitsituation gehabt haben muß, aufgrund auch der (wahrscheinlichen) Kenntnis der Briefe Johanns VIII. in Urbans unmittelbarer und an der Abfassung seiner Urkunden beteiligter Umgebung gewinnt die Vermutung einige Berechtigung, daß der Papst Kaiser Alexios I. ebenso gesehen, vielleicht sogar auch so bezeichnet hat.

²²⁵ Die Hinweise im Antwortschreiben Nikolaus' III. (unten S 250 f.) auf «das Zeichen deines Schreibens», «das Schreiben deiner Heiligkeit, das wir in Händen halten» und

nur vermuten, daß dieses Schreiben Urbans, über das sich der Patriarch sehr erfreut zeigte, wohl ähnlichen Inhalts und Stiles war wie das Schreiben an den Kaiser, und daß darin, wie denn auch manche Formulierungen in der Antwort Nikolaus' III. anzudeuten scheinen, mit besonderem Nachdruck von *pax* und *concordia* zwischen Rom und Konstantinopel und von *communio* und *unitas* die Rede war. Soviel allerdings ist sicher, daß dieser Papstbrief nicht das gewesen ist, was der Patriarch von Konstantinopel und auch die übrigen Patriarchen eigentlich als erste Verlautbarung eines neuen Papstes erwarteten: eine Inthronistica des Patriarchen des Westens an seine Amtsbrüder im Osten²²⁶.

So sorgfältig und zunächst auch erfolgreich Urban II. offenbar alles vermieden hat, was auf byzantinischer Seite grundsätzlichen Protest, begründete Ablehnung und Widerstand herausfordern konnte, diese wichtige Spielregel im universal-kirchlichen Verkehr (die Übersendung einer Inthronistica als Vorbedingung für die Aufnahme in die Diptychen) hat der Papst außer acht gelassen – kaum nur aus Eile oder Unkenntnis; wußte man doch im Westen, auch in Urbans Umgebung, von diesem alten Brauch, der in der byzantinischen Kirche nach wie vor als verbindliche gewohnheitsrechtliche Tradition in Geltung und Übung war. Kardinal Deusdedit verzeichnete es noch als geltendes Recht: *Quod consecratus Romanus pontifex tribus patriarchalibus sedibus synodicam mittere debet*; Anselm von Lucca schien hier jedoch einen mehr speziell byzantinischen Brauch der *orientales precipue sedes* zu sehen, während Bernold von Konstanz sich nicht mehr sicher war, ob diese alte *consuetudo*, zumal für den Papst, derzeit noch einzuhalten war²²⁷. Rom folgte dieser Tradition jedoch schon lange nicht mehr.

nochmals auf ein Schreiben, das der Papst seinen Legaten mitgegeben habe, deuten wohl eher auf ein gesondertes Schreiben Urbans an den Patriarchen hin als nur auf einen Brief des Papstes an Kaiser Alexios.

²²⁶ Vgl. die Antwort des Patriarchen (unten S. 251 ff.): Auch wir wünschen, daß alle in Friede und Eintracht seien und «dasselbe denken» und dabei «im Rechten wandeln» – und gleich im Anschluß daran: «Ganz und gar nichts Unrechtes, Ungebührliches, hätte denn auch deine Seligkeit begangen, wenn auch sie gemäß der seit alters her ... herrschenden kirchlichen Gewohnheit zu uns gesandt», d. h. (wie der Patriarch im weiteren erläutert) das traditionelle Amtsantrittsschreiben übersandt hätte.

²²⁷ Vgl. oben S. 60 Anm. 102. Deusdedit, Coll. Can. Capitulatio Lib. I (GLANVELL S. 14, 16 f.), I, 228 (S. 132 f.), I, 232 (S. 135); Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 49 (THANER S. 293) Rubr.: *Quotiens ordinantur antistites in principalibus quatuor sedibus, debent vicissim synodicas mittere* ... (im Textexzerpt wie Deusdedit I, 228); Anselm stellt das Synodicaexzerpt in den thematischen Rahmen der Bischofsordination, Deusdedit zitiert es im Zusammenhang mit der Wahl und Weihe des Papstes; Bernold, Apologeticus (MGH Ldl 2, 62); Manegold von Lautenbach zitiert und erläutert den Brauch der Synodica, um die stets und allgemein geltende auctoritas der vier ersten oekumenischen Konzilien am Beispiel der Synodica Gregors d. Gr. zu erweisen (Liber ad Gebehardum c. 19, MGH Ldl 1, 341 f.).

Ein für die westliche Entwicklung charakteristisches Gegenstück war die innerhalb der lateinischen Kirche herrschende Gewohnheit der Übersendung eines Glaubensbekenntnisses durch die Metropolen an den Papst anlässlich der Bitte um Verleihung des Pallium. In der zeitgenössischen Kanonistik noch als Rechtsbrauch verzeichnet, wurde dieses einer Synodica entsprechende Bekenntnis der Metropolen im späteren 11. Jahrhundert, insbesondere zur Zeit Urbans II., durch einen Obedienz- und Amtseid bei der Palliumverleihung ersetzt²²⁸. Der Papst selbst teilte seinen Amtsantritt lediglich durch mehr oder weniger programmatisch formulierte Wahlanzeigen mit, wie sie auch Urban II. 1088 versandt hat, und eröffnete seinen Pontifikat sonst durch Rechtsentscheidungen, Urkundenausstellung oder Entsendung von Legaten. Die Inthronistica, Synodica, in Byzanz *συστατικὸν, συστατικὴ γραφή* genannt, war wesentlich mehr als eine bloße Wahlanzeige; es ging dabei nicht nur um die Mitteilung über die Erhebung ins Amt, um Vorstellung der Person und Laufbahn, sondern vor allem um die eingehende *expositio fidei*, das Bekenntnis zum apostolischen Symbolum und zur orthodoxen Väter- und Konzilstradition²²⁹.

In Urbans Umgebung wußte man vielleicht gar nicht mehr genau, seit wann sich Rom solcher universalkirchlicher Korrespondenz enthalten und wann zuletzt ein Papst noch eine Synodica nach dem Osten gesandt hatte. Das letzte Glaubensbekenntnis dieser Art, von dem man wahrscheinlich noch Kenntnis hatte, war das Schreiben Leos IX. an den Patriarchen Petros von Antiochia, aber dies war keine päpstliche Inthronistica, sondern Leos Antwort auf die Synodica des Patriarchen Petros²³⁰. Wie immer Urban II. selbst aufgrund eigener Kenntnis,

²²⁸ Zur *expositio fidei* der Metropolen: Deusedit, Coll. Can. Capitulatio Lib. I (GLANVELL S. 12, 13): *De pagina fidei que apostolice sedi mittitur pro pallio*, dazu Coll. Can. I, 97 und I, 166 (S. 79 und 106); Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 80 (THANER S. 309); Deusedit, Coll. Can. I, 238 (S. 139) = Anselm von Lucca, Coll. Can. VI, 89 (S. 313), beide nach Johann VIII. JL 2986, vgl. dazu auch Liber Diurnus Form. 46 (FOERSTER S. 104); Deusedit, Coll. Can. II, 111 (S. 237) mit Verweis auf den Liber Diurnus, vgl. Form. 74 ff. – Zur Ablösung des Glaubensbekenntnisses durch den Obedienzeid vgl. VON HACKE, Palliumverleihungen, S. 132-135; MARTÍ BONET, Roma y las iglesias particulares, S. 230.

²²⁹ Vgl. die Erläuterungen im Synodalprotokoll der Endemusa von 1089 und im Antwortbrief des Patriarchen Nikolaus' III. (unten S. 219 f. und 252 ff.) sowie aus westlicher Überlieferung etwa die Texte im Liber Diurnus, Form. 83-85 (FOERSTER S. 145-164, S. 221 ff., 334 ff.), auch bei Deusedit, Coll. Can. II, 110 (GLANVELL S. 235 f.).

²³⁰ JL 4297 (WILL, Acta, S. 168 ff.) und MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 446 bis 457 (Synodica des Petros), S. 458-475 (Leo IX. JL 4297 mit einer wohl in Konstantinopel angefertigten griechischen Übersetzung, vgl. MICHEL S. 417). Nach BUSCH-BELL, Professiones fidei, S. 264, endete die päpstliche Praxis der Synodica-Übersendung im 8. Jh. mit Leo III. (JE 2534). Vielfach wurde angenommen, Sergius IV. (1009-1012)

aufgrund auch von Informationen und Ratschlägen aus Rom, Montecassino, Grottaferrata, die Angelegenheit beurteilte und dabei seine Überzeugungskraft gegenüber Byzanz überschätzte, als er sich nicht gleich mit einem Amtsantrittsschreiben in Konstantinopel vorstellte – das scheinbar leicht zu vermeidende Versäumnis sollte für die Geschichte seines Verständigungsversuchs und seiner weiteren Beziehungen zur griechischen Kirche wichtige Folgen haben.

Die byzantinische Antwort

Während Urban im Sommer 1089 von Montecassino aus mit Kanzlei und kurialer Begleitung langsam nach Süden zog und dabei, vor allem auf dem Konzil zu Melfi (10.-15. Sept.), neben der Regelung kirchlicher Fragen und der Klärung und Festigung der päpstlich-normannischen Beziehungen auch mit den süditalischen Griechen zu einem Einvernehmen im Sinne des «Kompromisses von Melfi» zu kommen suchte, gelangten seine Legaten in etwa vier Wochen Reisezeit wohl noch im August, spätestens Anfang September, nach Konstantinopel. Sie wurden dort offenbar wohlwollend aufgenommen und machten, wie es scheint, an Kaiserhof und Patriarchat den besten Eindruck; Patriarch Nikolaus III. sprach mit Lob und Anerkennung von ihnen in seinem Antwortbrief an den Papst, und auch bei Kaiser Alexios I. vermochten sie bereitwilliges Gehör zu finden²³¹. Als so ganz selbstverständlich war das von vornherein nicht zu erwarten, nach allem, was Byzanz noch vor wenigen Jahren vom Westen erlebt hatte. Doch ist von entsprechenden Vorwürfen oder von Feindseligkeit und Ablehnung in den Quellen nichts zu bemerken, auch nichts von Ausweichen und unverbindlichem Hinhalten. Vielmehr befaßte man sich sofort und eingehend mit dem Problem, vor das man sich, wohl eher unvermutet, gestellt sah und suchte nach einer klaren, brauchbaren Lösung und einer weiterführenden Antwort. Die Initiative hatte dabei offensichtlich der Kaiser.

Alexios I. berief sogleich eine Sondersynode ein, deren Teilnehmer sehr rasch versammelt werden konnten, eine Endemusa, bei der er den Vorsitz führte und

habe als letzter Papst ein Glaubensbekenntnis nach Konstantinopel übersandt, das dort, wahrscheinlich wegen des Filioque-Zusatzes, als nicht orthodox abgelehnt worden sei; vgl. GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. 819; ZIMMERMANN, Papstregesten, RI 2, 5, 411 Nr. 1042. Schon Grumel hatte sich zum Vorgang und zu dem damit angeblich entstandenen «Sergius-Schisma» vorsichtig und kritisch geäußert; aufgrund ihrer späten, unsicheren und durch Polemik entstellten Überlieferung erscheint die Episode eher zweifelhaft, wenn nicht überhaupt erfunden; vgl. AMANN, in: FLICHE-MARTIN, Hist. de l'Église 7, 134 f.; MICHEL, Kaisermacht, S. 92 f.; BECK, Orthodoxe Kirche, S. 127 f.

²³¹ Zur Äußerung Nikolaus' III. vgl. unten S. 251. Eine konziliante Haltung des Kaisers Alexios deutet Malaterra IV, 13 an (MURATORI² 5, 1, S. 92).

die Leitung der Diskussion energisch in der Hand behielt²³². Als ziemlich sicher kann gelten, daß die päpstlichen Legaten an dieser Endemusa nicht teilnahmen; im Synodalprotokoll werden sie überhaupt nicht erwähnt. Von den in Konstantinopel zur Beratung Versammelten hatten sich bis dahin allem Anschein nach nur die beiden Adressaten Urbans II. mit Lateinerfragen oder römischen Verhältnissen näher befaßt oder sich dafür besonders interessiert: Kaiser Alexios im Rahmen seiner Westpolitik, Patriarch Nikolaus als Oberhaupt der Griechen in Italien-Sizilien, beide auch im Zusammenhang mit der Anwesenheit und Tätigkeit von Lateinern in Byzanz. Beziehungen zum Papst von Rom waren seit der Zeit Gregors VII. und Kaiser Michaels VII., seit mehr als 10 Jahren, abgebrochen; zum Papst der Reform gab es keine Verbindung mehr, aber auch zum Gegenpapst Wibert-Clemens III. sind unmittelbare Kontakte nicht erweisbar, bis dieser selbst, im Frühjahr 1090, ein Schreiben an den Patriarchen von Konstantinopel richtete²³³.

Was die übrigen Teilnehmer an der Endemusa von 1089 betrifft – in der überwiegenden Mehrzahl Titulare kleinasiatischer Erzbistümer, einige wenige aus Thrakien und Griechenland, dazu ein Metropolit von Kiew, dessen Person jedoch nicht sicher zu identifizieren ist, sowie der neu erhobene Patriarch (Johann V.) von Antiochia²³⁴ – so läßt sich schwerlich sagen, ob und wie weit deren Kenntnisse und Vorstellungen von Lateinern und römischer Kirche über das Übliche, Traditionelle und über gewisse Schemata hinausgingen. Man wußte, daß es da mehr oder weniger bedeutende Unstimmigkeiten und Streitfragen gab, vor allem die lateinische Azymenliturgie, wohl auch das Filioque und anderes; die grundsätzliche Einheit der griechischen und lateinischen Christen und Kirchen schien kein Problem zu sein, das allgemeine Aufmerksamkeit beanspruchte und mit dem man sich besonders befaßte. Der Papst von Alt-Rom galt – im Sinne der Pentarchie – als der ferne Patriarch des Westens, der noch immer an erster Stelle in der kirchlichen Rangordnung stand, obwohl eigentlich Konstantinopel, die Kaiserstadt, bedeutender und wichtiger geworden war. Manche kannten vielleicht nicht einmal seinen Namen; in den Diptychen wurde er ohnehin längst nicht mehr genannt, obwohl andererseits nichts offenkundig war, das gegen seine Orthodoxie gesprochen hätte. Wer freilich längere Zeit oder ständig in Konstantinopel lebte, und das traf für Endemusa-Mitglieder häufig zu, konnte mehr wissen und Neues erfahren, wenn ihm daran gelegen war. Man wird sich den

²³² Vgl. unten S. 145 ff., 215 ff.

²³³ Diesen nicht mehr erhaltenen Brief Wiberts erwähnt der Metropolit Basileios von Reggio in seinem Rechtfertigungsbrief an den Patriarchen Nikolaus (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 104); zu Wibert und Byzanz vgl. unten S. 171 ff.

²³⁴ Vgl. das Synodalprotokoll, unten S. 217 und S. 231; S. 233 f. (Kiew), S. 227 ff. (Johann V. von Antiochia).

allgemeinen Wissensstand, ähnlich wie den im abendländischen Westen bezüglich der Ostkirche, nicht allzu präzise und aktuell vorstellen dürfen, und man hat auf beiden Seiten mit Vorurteilen zu rechnen, deren Bedeutung im einzelnen schwer abzuschätzen ist, auch mit einer gewissen Gleichgültigkeit, welche dies alles hinter die eigenen kirchlichen Angelegenheiten und Interessen zurücktreten ließ. Schließlich ist auch jene Mentalität zu bedenken, die H. Ahrweiler als «patriotisme grec-byzantin» bezeichnet hat, ein byzantinisches Selbstbewußtsein und Einheitsempfinden, in dem Graecitas und Orthodoxie aufs engste miteinander verbunden als Grundlagen und Wesenszüge der christlichen byzantinischen Kulturgesellschaft erschienen. Zumal in der ständigen Verteidigungsposition gegen äußere Bedrohungen vom Osten wie vom Westen her erstarkte ein zugleich religiöser, kultureller und politischer «Patriotismus», mit dem sich die Byzantiner als eigenartige und eigenwertige Christianitas nicht nur der heidnischen Umwelt im Osten, sondern auch einem mehr oder weniger barbarischen Westen gegenübergestellt sahen²³⁵. Darin scheint sich, in zunehmender Konzentration auf sich selbst, ein byzantinisches Gegenstück zum abendländischen Christianitas-Begriff zu zeigen, wenngleich hier wie dort die allgemeine Vorstellung von Christenheit den Osten und den Westen, Griechen und Lateiner, mit einschloß.

Wie immer nur die Ideen, Überzeugungen und Empfindungen bei den Endemusa-Teilnehmern gemischt und gewichtet waren, mit Urbans II. Legation wurde eine klare Stellungnahme erforderlich; theologische Reminiszenzen und historische Erinnerungen wurden geweckt, Fragen der lateinischen Orthodoxie, des Verhältnisses zum Papsttum, der allgemeinen Kircheneinheit wie auch der politischen Beziehungen zu Rom und zum Westen wurden akut – für manche, vielleicht die meisten, wohl unversehens, für andere, vor allem die beiden führenden Persönlichkeiten, Alexios I. und Nikolaus III., fügte sich dies als neues Moment in eine seit längerem beobachtete politische und kirchliche Entwicklung ein, als höchst erwägenswerte und zu nützende Möglichkeit einer Neuorientierung byzantinischer Westbeziehungen zum Nutzen für Kirche und Reich. *Utilitas ecclesiae* war denn auch das Leitmotiv Urbans II. bei seiner Unternehmung²³⁶.

²³⁵ AHRWEILER, *Idéologie politique*, S. 60 ff., mit dem Hinweis, daß seit dem Ende des 11. Jh. dieser «patriotisme grec et orthodoxe» Geist und Politik der Byzantiner für lange Zeit bestimmte. Vgl. auch VON IVÁNKA, *Rhomäerreich*, S. 62 ff., 94 ff., 98 ff. u. ö.

²³⁶ Eine eigenartige, auch im Textzusammenhang überraschende Formulierung dieses Motivs findet sich in Urbans Urkunde für Klerus und Volk von Velletri, ausgestellt noch in Rom am 8. Juli 1089, kurz vor der Abreise nach Süditalien und der Entsendung seiner Byzanzlegation (JL 5403 = It. Pont. 2, 104 Nr. 2), mit der Nachricht, wie wacker man sich in Rom gegen Wibert geschlagen habe *et quomodo ad Christi sponsae utilitatem ultra montes accelerare disposuimus* (MIGNE 151, 304 B). Angesichts der tatsächlichen Ereignisse etwa an die Albaner Berge zu denken, verbietet der zeitgenössische Sprachgebrauch. «Über die Berge» übersetzte MEYER VON KNONAU (*Jahrbücher* 4, 271)

In Alexios I. begegnete Urban II. einer Persönlichkeit, die ihm an diplomatischer Gewandtheit, politischem Gespür und zähem Durchhaltevermögen, der Neigung zu Verhandlungslösungen wie auch der Fähigkeit zu heroisch idealisiertem Kampf durchaus ebenbürtig war²³⁷, und beiden Verhandlungspartnern dürfte es auch nicht an Verständnis füreinander gefehlt haben, wie schon die erste Reaktion des Kaisers im Herbst 1089 und dann die weiteren Beziehungen zwischen Papst und Kaiser zumindest bis in die erste Zeit des Kreuzzugs hinein vermuten lassen. Zweifellos sah Alexios die Sache zunächst politisch und vom Standpunkt der «Staatsraison» her, aber persönliche Religiosität und starkes Interesse an kirchlichen, auch theologischen Fragen waren dabei ebenfalls für ihn bestimmend. Staatsraison enthielt stets ihre religiös-kirchliche Komponente, insbesondere die Diptychenfrage berührte beide Bereiche, den kirchlichen wie den politischen, zugleich. Wie das Synodalprotokoll erkennen läßt, trat der Kaiser ganz bewußt und demonstrativ als Wahrer der Orthodoxie und des Friedens auf, impulsiv und kurz entschlossen auf eine rasche, einfache Lösung des Problems hindrängend, die er als seine, als «Unserer kaiserlichen Majestät» Entscheidung sogleich akzeptiert sehen wollte. Den ihn irritierenden Widerspruch der Kirchenhierarchie ertrug er zwar geduldig, setzte ihm aber unbeirrt nochmals seinen kaiserlichen Beschluß entgegen mit dem offensichtlich als Beendigung der Debatte gedachten Hinweis, daß die kaiserliche Entscheidung auf weltlichem wie kanonischem Recht beruhe, die kirchlichen Einwendungen jedoch nicht einmal kanonischem Recht entsprächen. Und als er sich schließlich doch zum Kompromiß mit den geistlichen Herren veranlaßt sah, ließ er dies im Protokoll als einmütige Übereinkunft aller Kirchenhäupter «mit Uns» aufzeichnen; die kaiserliche Autorität, die sich praktisch nur bedingt und teilweise durchgesetzt hatte, blieb dokumentarisch voll und ganz gewahrt. Mit Alexios I., der freilich auch seine Schwie-

ohne weiteren Kommentar; ein von WATTERICH, *Pont. Rom. Vitae, Urbanus II.*, S. 579, angedeuteter Plan einer Reise nach Deutschland ist bei der damaligen Lage kaum anzunehmen. Als wahrscheinlichste Erklärung bleibt noch immer die von ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 300: der allerdings gleich wieder abgeänderte und auf später verschobene Entschluß zu einer Reise nach Frankreich und zwar vermutlich schon 1089 im gleichen Zusammenhang mit der Idee abendländischer Byzanzhilfe wie 1095.

²³⁷ Zu Alexios I. Komnenos (1081-1118) vgl. OSTROGORSKY, *Byzantin. Staat*, S. 293 ff.; CHALANDON, *Essai*, S. 51 f., 81 f., 309 ff., 321 ff. u. ö.; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 7 f., 192 u. ö.; DERS., *Un pape français*, S. 663; RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 62; GAUSS, *Ost und West*, S. 77 ff. (Urban und Alexios); BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 37, 610 und DARROUZÈS, *Documents inéd. ecclés. byz.*, S. 53 (Kaiser und Kirche); LEMERLE, *Cinq Études*, S. 298 ff. (mit Kritik an der «Hagiographie» der Alexias, der Kaiserbiographie von Anna Komnena, und eher abwertender Beurteilung der Persönlichkeit und Politik Alexios' I.); AHRWEILER, *Idéologie politique*, S. 67-74 (Alexios I. als Repräsentant des byzantinischen «patriotisme aristocratique»).

rigkeiten mit der Kirche hatte und sich ihr gelegentlich in aller Form beugen mußte²³⁸, begann in Byzanz die Zeit einer wieder mehr autoritativen kaiserlichen Kirchenpolitik und eines entschieden strafferen kaiserlichen Kirchenregiments der Komnenen. Dies alles hatte mit «Caesaropapismus» gewiß nichts zu tun, und wenn es noch eines zusätzlichen historischen Zeugnisses gegen dieses verfehlte Schlagwort bedürfte²³⁹, so wäre es jene Endemusa von 1089.

Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel scheint demgegenüber zuweilen einen eher schweren Stand gehabt zu haben, trotz des hohen moralischen Ansehens, das er in der byzantinischen Kirche besaß²⁴⁰. Man weiß nicht eben viel über diesen Patriarchen, der, in Politik und weltlichen Geschäften zurückhaltend, sich vornehmlich geistlichen Aufgaben und bischöflicher Amtsführung zuwandte und mit dem Kaiser bereitwillig zusammenarbeitete, nicht ohne der kaiserlichen «Kirchenhoheit» gelegentlich auch seinen Widerspruch entgegenzusetzen. Ein hohes Maß an Bildung und seine zeitweilige Tätigkeit als Lehrer in Konstantinopel trugen ihm den Beinamen «Grammatikos» ein, obwohl er anscheinend mehr ein praktischer denn ein gelehrter Theologe war²⁴¹. Zeit seines Lebens von asketisch-monastischer Spiritualität geprägt, war der Patriarch streng auf Orthodoxie und kanonische Ordnung bedacht, ein energischer Bekämpfer von Häresien, wobei in den von ihm überlieferten Schriften und Patriarchatsakten nichts darauf schließen läßt, daß er etwa auch die Lateiner der Häresie

²³⁸ So etwa in der Frage der Heranziehung von Kirchenvermögen zur Reichsverteidigung (DÖLGER, Reg. Nr. 1085), vgl. unten Anm. 247.

²³⁹ Zur Problematik des Begriffs Caesaropapismus vgl. CONGAR, *Ecclésiologie*, S. 347 bis 357; Ablehnung des Schlagworts: MICHEL, *Kaisermacht*, S. 2, 83; DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, S. 11 f.; BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 36 f.; VON IVÁNKA, *Rhomäerreich*, S. 78; GEANAKOPOLOS, *Byzantine East and latin West*, S. 55-83 (Lit. S. 195 f.); AHRWEILER, *Idéologie politique*, S. 130-141.

²⁴⁰ Vgl. DARROUZÈS, *Documents inédits ecclés. byz.*, S. 53. Zu Nikolaus III. Grammatikos (1084-1111): STIERNON, *Nikolaos III Grammatikos*, in: *Catholicisme* 9, 1244 bis 1246; AA SS Aug. 1, S. 130 f. Nr. 81; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 8 ff. u. ö.; DERS., *Les patriarches de Byzance*, S. 211-221; GRUMEL, *Un document canonique*, S. 342 ff.; GAUTIER, *Synode des Blachernes*, S. 226 f.; DARROUZÈS, a. a. O. S. 40 f.; BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 660 f.; LEMERLE, *Cinq Études*, S. 232; KODER, *Fastengedicht*, S. 203 ff.; SPITERIS, *Critica bizantina*, S. 30 ff. Vgl. auch unten S. 256 ff.

²⁴¹ Daß diese Bildung auch einige Kenntnis der lateinischen Sprache oder wenigstens ihrer kirchlichen, rechtlichen, politischen Terminologie, einschloß, läßt sich vermuten, aber nicht nachweisen; vgl. dazu DÖLGER, *Byzanz und die abendländische Staatenwelt*, S. 354 f.; RUNCIMAN, *La civilisation byzantine*, S. 246 f., nimmt für das 11. Jh. noch eine ziemlich verbreitete Kenntnis des Lateinischen in Konstantinopel an (in den geistig und politisch führenden Kreisen). Jedenfalls hatte der Patriarch außer den in Konstantinopel tätigen Übersetzern in dem Abt Nikolaus von Grottaferrata als päpstlichem Legaten einen vorzüglichen Interpreten zur Verfügung.

schuldig befunden oder irgendwie gegen den Papst von Rom polemisiert hätte; er scheint in ihm seinen patriarchalen Amtsbruder gesehen zu haben, der allerdings seine Orthodoxie bisher noch nicht, wie üblich, dargelegt hatte²⁴². Urban II. und Nikolaus III. kannten sich zwar nicht persönlich, doch ist es wohl nicht völlig ausgeschlossen, daß sie wußten, was ihnen beiden wesentlich gemeinsam war: die individuelle Verbindung früheren Mönchsstandes und derzeitigen obersten Bischofsamtes – sie waren *commonachi* und *coepiscopi*²⁴³. Ihre kirchliche Laufbahn weist bei aller Verschiedenheit der jeweiligen historischen Bedingungen gewisse Parallelen auf. Wie Odo-Urban einst in Reims, war Nikolaus-Kyrdiniates zunächst Kleriker mit Funktionen eines Generalvikars im Erzbistum Antiochia in Pisidien²⁴⁴, sodann Mönch in Konstantinopel, wohin er sich auf der Flucht vor der Türkeninvasion zurückgezogen hatte; dort, in Neu-Rom, wurde er 1084 zum Patriarchen gewählt. Im Endemusa-Protokoll vom September 1089 wurde zwar die persönliche Stellungnahme Nikolaus' III. bei den Beratungen und Beschlüssen nicht verzeichnet, er muß aber der entscheidende Sprecher der Hierarchie gewesen sein, deren Äußerungen hier nur global als die Meinung der Synode oder der Kirchenhäupter skizziert wurden. Naturgemäß beurteilte Nikolaus III. die Angelegenheit vor allem vom Standpunkt der Ekklesiologie her, aber auch im praktischen Interesse der ihm anvertrauten griechischen Kirchen Süditaliens, wie sein Antwortschreiben an Urban II. deutlich zeigt. Es ist nicht zu sehen, daß er etwa ein mißtrauischer Feind des Papstes und einer Verständigung mit ihm oder von vornherein und grundsätzlich Gegner einer Aufnahme dieses Papstes in die Diptychen gewesen wäre; und nichts deutet darauf hin, daß er sich hier nur widerwillig dem Kaiser gefügt hätte. Er erhob vielmehr Einspruch gegen eine einseitige und vorschnelle Entscheidung des Kaisers (oder schloß sich zumindest solchem Einspruch an) und er blieb, bei vorsichtiger Verständigungsbereitschaft, beharrlich auf ein kanonisch korrektes Verfahren bedacht, dessen Ergebnis sich dann auch ekklesiologisch verantworten ließe. Wenn er am Ende sich ebenfalls zu einer Kompromißlösung entschloß und mit dem Kaiser «zu einer einzigen Meinung» zusammenfand, so tat er dies wohl in

²⁴² Vgl. unten S. 250 ff. Ein vielfach diesem Patriarchen zugeschriebener Brief mit unterschiedener Stellungnahme gegen das Filioque und die Azymenliturgie der Lateiner und mit heftiger Ablehnung vor allem des päpstlichen Primats, stammt, wie DARROUZÈS gezeigt hat, nicht von Nikolaus III.; vgl. unten S. 268 ff.

²⁴³ Es ist immerhin bemerkenswert, daß Nikolaus III. in der Adresse seines gerade auch formal, protokollarisch, wichtigen Briefes an den Papst seiner Selbst-Intitulatio die (kanzleimäßig unnötige) Formel «demütiger Mönch» beigegeben hat, vgl. unten S. 255 und S. 261 ff.

²⁴⁴ Familienname Kyrdiniates und kirchliche Laufbahn: GAUTIER, Synode des Blachernes, S. 226; STIERNON, Nikolaos III., in: *Catholicisme* 9, 1244; DARROUZÈS, *Documents inédits ecclés. byz.*, S. 40.

der Überzeugung, daß eine den politischen wie kirchlichen Gesichtspunkten Rechnung tragende Entscheidung getroffen wurde und eine befriedigende und dabei durchaus positive Antwort an den Papst gefunden war.

Man wird sich auf das Protokoll verlassen dürfen bei der Annahme, daß Nikolaus III. mit seiner Auffassung und Haltung nicht allein stand, sondern Rückhalt an der Synode fand, und daß Patriarch und Synode hier wohl gemeinsam auftraten, wie differenziert oder geschlossen einheitlich die Argumentationen und Stellungnahmen der einzelnen Teilnehmer auch gewesen sein mögen. Auch die laut Protokoll am Schluß herrschende Einmütigkeit von Kaiser und Synode bei der Beschlußfassung dürfte kaum zu bezweifeln sein.

Bei ihrer Beratung und Entscheidung konnten sich der Kaiser wie auch die um ihn versammelten Prälaten sicher nicht gänzlich den Empfindungen und Erwägungen entziehen, die durch die allgemeine Lage des byzantinischen Reiches hervorgerufen wurden; und diese Lage gab damals eher Anlaß zu gedrückter Stimmung als zu Überheblichkeit und übermäßigem Anspruch gegenüber dem Westen – bei allem orthodox-patriotischen Selbstbewußtsein. Alexios I. hatte unter äußerst ungünstigen Bedingungen seine Politik einer Restauration des Reiches unternommen, die umso dringlicher und zugleich umso schwieriger wurde, als die Bedrängnis des Reiches von außen zunahm, an verschiedenen Fronten in Gleichzeitigkeit oder kurzfristiger Abfolge sich zu gefährlicher Bedrohung verbindend²⁴⁵. Nach dem soeben erst überstandenen Normannenkrieg (1081-1085) hatte man sich noch bis in die frühen 90er Jahre hinein der Invasionen der Petschenegen und Kumanen von der Donaugrenze her zu erwehren, zugleich galt es, neuen machtpolitischen Entwicklungen im seldschukischen Kleinasien zu begegnen und die weitere Expansion der Türken gegen die byzantinischen Restgebiete wenigstens einzugrenzen, während im nordwestlichen Grenzbereich Dalmatien und Rascien die Selbständigkeits- und Ausdehnungspolitik der Serben abzuwehren und in den wichtigen Stützpunkten im Süden, Zypern und Kreta, Rebellionen zu bekämpfen waren. Dabei mußte diese Verteidigung, bei der es keineswegs nur um ferne Randzonen und byzantinische Außenpositionen, sondern um wesentliche Kerngebiete und wiederholt auch um Konstantinopel selbst ging, immer nur mit ungenügenden militärischen Mitteln und prekärer Verlegenheitsdiplomatie geführt werden. Byzanz stand damals politisch, militärisch, wirtschaftlich und auch mental unter dem Druck einer ständigen, nur mühsam aufrecht erhaltenen Rundumverteidigung, in der es sich, außer der im Normannenkrieg teuer erkauften und durchaus nicht selbstlosen venezianischen Hilfe, allein auf sich selbst angewiesen sah. Dies alles muß auch auf die Stimmung jener Ende-

²⁴⁵ BRÉHIER, *Monde byzantin* 1, 240 ff., 247 ff.; OSTROGORSKY, *Byzantinischer Staat*, S. 296 ff.; CHALANDON, *Essai*, S. 95 ff., 119 ff.; CHARANIS, *Byzantine Empire*, S. 214 ff.; AHRWEILER, *Byzance et la mer*, S. 175 ff.; LEMERLE, *Cinq Études*, S. 293 ff.

musa eingewirkt haben, unter deren Teilnehmern zahlreiche Flüchtlinge aus bereits verlorenen oder gefährdeten Gebieten waren, auch Prälaten, die aufgrund der unsicheren Lage ihre Abreise aus Konstantinopel in ihre Sprengel hinausgezögert hatten, wie etwa der neue Patriarch Johann V. von Antiochia, dessen Bischofsstadt seit 1084 von den Türken besetzt war.

Sollte man jetzt die Beziehungen zum Papst von Rom und damit nach Lage der Dinge auch zum westlichen Kaiser und schließlich zum Westen überhaupt neu definieren, so mußte sich vor allem die Erinnerung an den Normannenkrieg geradezu aufdrängen. Dieser Krieg²⁴⁶ hatte nicht nur das Ungenügen der byzantinischen Flotten- und Heeresmacht erschreckend deutlich werden lassen, sondern auch die Unsicherheit der westlichen Reichspositionen im Adria-Raum und die Schwäche der byzantinischen Westpolitik augenfällig gemacht. Es war sicher noch in aller Gedächtnis, daß damals der Kaiser sogar Kirchenschätze zur Finanzierung der Reichsverteidigung entfremdet hatte, was heftigen Widerspruch von kirchlicher Seite hervorgerufen und Alexios zu einem feierlichen Restitutionserlaß gezwungen hatte²⁴⁷. Unvergessen war gewiß auch, daß es der Papst von Rom, Gregor VII., gewesen war, der jener existenzbedrohenden Normanneninvasion seinen Segen gegeben hatte²⁴⁸; manche sahen in ihm überhaupt den Urheber des ganzen Unheils, und das byzantinische Urteil über Gregor VII. war denn auch vernichtend²⁴⁹. Fortan aber mußte es den Byzantinern schwerfallen, jedem anderen Papst gegenüber, der sich als Nachfolger auf Gregor VII. berief

²⁴⁶ Vgl. Anm. 245; dazu besonders für die Entwicklung im Adria-Raum: DUJCEV, *I normanni e l'oriente bizantino*, S. 105-131; GULDESCU, *Hist. of medieval Croatia*, S. 142 ff., 176 f.; SPREMIC, *La repubblica di Ragusa*, S. 302 f.; DÖLGER, Reg. Nr. 1066 bis 1077, 1079-1081, 1085, 1087, 1114, 1119, 1126.

²⁴⁷ DÖLGER, Reg. Nr. 1085 (kaiserliches Restitutionsversprechen und Verbot künftiger Entfremdung von Kirchengut, datiert zu 1082); GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 921 (Kirchliche Ausnahmegenehmigung zur Inanspruchnahme von Kirchenschätzen, Ende 1081); CHALDON, *Essai*, S. 80 f., 120 (mit der Vermutung, der Restitutionserlaß könnte auch erst ins Jahr 1089 gesetzt werden); BECK, *Orthodoxe Kirche*, S. 169 f.; AHRWEILER, *Byzance et la mer*, S. 178. Anscheinend hat Alexios I. auch während der Kämpfe gegen die Petschenegen noch Kirchengut zu Kriegszwecken herangezogen.

²⁴⁸ Vgl. oben Anm. 34 und 118; AHRWEILER, *Idéologie politique*, S. 77 f. – Daß Gregor VII. damit eigentlich nicht einen Krieg gegen Byzanz betreiben, sondern die Wiedereinsetzung eines zu Unrecht vertriebenen, rechtmäßigen Kaisers (Michaels VII.) unterstützen wollte (vgl. Reg. VIII, 6, CASPAR S. 523 f.), konnte in Byzanz, selbst wenn man davon gewußt hätte, begreiflicherweise kein Verständnis finden und die allgemeine Erbitterung gegen den Papst auch nicht mäßigen.

²⁴⁹ Vgl. Anna Komnena, *Alexias* I, 13, 4 und besonders I, 13, 6-7 (LEIB, *Alexiade* 1, S. 48-49); Basileios von Reggio, *Rechtfertigungsbrief an den Patriarchen Nikolaus III.* (HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen* Anh. Nr. 4, S. 103; BOULISMAS, *Nikolaos Gramm.*, S. 334; STIERNON, *Basile de Reggio*, S. 224).

und Verbündeter der Normannen war, unbefangen und unvoreingenommen zu sein.

Jetzt hatte sich ein solcher Papst durch persönliche Schreiben und offizielle Legation in Konstantinopel vorgestellt, der ganz offenkundig die Vergangenheit korrigieren und neue Verhältnisse schaffen wollte, und der, wie es das Synodalprotokoll festhielt, sein «Begehren nach Frieden und Eintracht» kundtat. Über Urban II. wird damals in Konstantinopel noch nicht viel bekannt gewesen sein. Sicher aber wußte man, daß er nicht der einzige Papst von Rom war und daß er, wie auch sein Gegner Clemens III., der Papst des deutschen Kaisers, größte Mühe hatte, sich durchzusetzen. Über die allgemeine Lage und damit auch über das seit 1080/84 bestehende Papstschisma muß man schon durch die Griechen Süditaliens informiert gewesen sein, die mit Konstantinopel ebenso in Verbindung standen wie die in Byzanz ansässigen Lateiner, besonders die Venezianer und Amalfitaner, ihrerseits mit dem Westen; hinzu kamen die allerdings nur bis 1084 nachweisbaren Kontakte zwischen Alexios I. und Heinrich IV. selbst²⁵⁰. Nun erfuhr man durch die päpstlichen Legaten Näheres über diesen neuen Patriarchen des Westens, über seine Person, seine Intentionen, über seine Einstellung zu den Griechen Süditaliens und sein Verhältnis zu den Normannen; denn es ist kaum anzunehmen, daß Urban seine Legaten gerade in diesen für seine Beziehungen zu Byzanz wesentlichen Fragen ohne Information und Instruktion gelassen hätte. Auch könnten das spontane Eingehen des Kaisers Alexios auf Urbans

²⁵⁰ Zu den als wahrscheinlich vorauszusetzenden Verbindungen insbesondere zwischen Reggio-Calabria (Basileios), Rossano (Romanos), S. Severina (Stephanos) mit dem Patriarchen von Konstantinopel vgl. oben Anm. 134-135. Daß der Metropolit von S. Severina um 1081-1084 in Konstantinopel an einer Rechtsentscheidung des Patriarchen Eustratios beteiligt war (GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 933; It. Pont. 10, 125), erscheint nur aufgrund der Zufälligkeit solcher Überlieferungen als isoliertes Beispiel für die vermutlich häufigere persönliche Anwesenheit süditalischer Griechen in Byzanz, von Korrespondenzen und Botenverkehr abgesehen. Aus Grottaferrata, Amalfi, auch Montecassino oder La Cava, sind wohl immer wieder Nachrichten nach Konstantinopel gekommen, wie umgekehrt von Byzanz Informationen in den Westen und zum Papst gelangten; und was man in Bari über das Papstschisma wußte (Annal. Barens., MGH SS 5, 62; vgl. oben Anm. 122), wird auch in Konstantinopel bekannt gewesen sein. Korrespondenzen und Gesandtschaften zwischen Alexios I. und Heinrich IV. verzeichnet DÖLGER, Reg. Nr. 1080, 1117, byzantinisch-venezianische Verbindungen Reg. Nr. 1081, 1119; vgl. auch LOUNGHIS, The failure of german-byzantine alliance, S. 201 f. Auch ein das kirchliche wie politische Byzanz so unmittelbar berührender Akt wie die Errichtung des Erzbistums und der Kirchenprovinz Dioclea-Antivari durch Wibert-Clemens III. im Januar 1089 (KEHR, Papsturkunden in Rom, Nachrichten Göttingen 1900, S. 148 Nr. 7) ist in Konstantinopel sicher nicht bis September 1089 unbemerkt geblieben. Zu der Annahme von ZIESE, Wibert, S. 187, man habe «die Existenz eines Schismas seit der Wahl Urbans II. in Byzanz nicht wahrgenommen», besteht kein Anlaß.

Anregungen oder Wünsche und eine Bemerkung des Patriarchen Nikolaus über die jeweilige Behandlung der Lateiner in Byzanz und der Griechen in Italien darauf schließen lassen, daß Urban wahrscheinlich gewisse, für Byzanz beruhigende Erklärungen abgegeben hat²⁵¹.

Wie zuverlässig, genau und aktuell auch immer die Kenntnis der Byzantiner von den westlichen Verhältnissen gewesen sein mag, die entscheidende Frage war jetzt, welcher Papst denn überhaupt für Byzanz interessant, als rechtmäßiger Papst und ernsthafter Verhandlungspartner annehmbar war. Die Beurteilung der byzantinischen Chancen eines römischen Papstes wird freilich dadurch erschwert, daß man dabei von «Byzanz» nicht als von einer einheitlichen Größe sprechen kann, sondern berücksichtigen muß, daß es hier kaiserliche und kirchliche Motivationen und Intentionen gab, die nicht immer übereinstimmten, wie das Beispiel von 1054 deutlich genug zeigt. Im Falle von 1089 allerdings, in dem, wie stets, kirchliche und politische Probleme und dementsprechend Meinungen zusammentrafen, ließ sich bei der Endemusa in Konstantinopel verhältnismäßig rasch eine Einigung erzielen.

So, wie es damals um die byzantinisch-abendländischen Beziehungen stand, hatte keiner, weder der gregorianische noch der kaiserliche Papst, eine von vornherein ungünstigere oder vorteilhaftere Position in Byzanz; beide waren hier im selben Maße eher gleichgültig – im amtsrechtlichen wie im allgemein mentalen Sinne des Wortes. Um die formelle Anerkennung seiner Orthodoxie und die Aufnahme in die Gemeinschaft der Patriarchen hatte sich bisher keiner der beiden Päpste gekümmert, so wie sich auch ihre Vorgänger darum schon seit langem nicht mehr bemüht hatten, jedenfalls nicht in der für die griechische Kirche angemessenen Weise. Beiden Päpsten, wie überhaupt dem Papst von Rom schon seit Jahrhunderten, fehlte nach byzantinischem Verständnis auch jener Rückhalt an der Autorität des wahren römischen Kaisers, der dem päpstlich-patriarchalen Amt seine besondere «oekumenische» Bedeutung verlieh²⁵². Vermutlich hätte

²⁵¹ Zur Haltung des Kaisers vgl. das Synodalprotokoll, unten S. 218 ff., 235 ff.; zur Darlegung des Patriarchen über die Lateinerverfolgung sein Antwortschreiben an Urban II., unten S. 250 f.: So wie ihr die Griechen nicht bedrängt, so werden auch von uns die Lateiner nicht verfolgt.

²⁵² Vgl. die Bemerkung eines griechischen Anonymus (Abhandlung über die Rechte der Metropolen, Ende 10. Jh.?), dessen Schrift vom Metropoliten Niketas von Ankyra, einem der Teilnehmer der Endemusa von 1089, ausgiebig benützt worden ist (DARROUZÈS, Documents inédits ecclés. byz., S. 24 u. ö., vgl. auch unten S. 231 ff., 239 f.): Der alte Ehrenrang Roms bleibt in Byzanz immer noch gewahrt, trotz der Bedeutung Konstantinopels; aber, so fügt der Anonymus hinzu: ἀνθ' ὧν καὶ τῷ Ῥώμῃ τὸ μὲν τῆς προεδρίας τίμιον εἰσέτι σφάζεται, ἡ δὲ ἄλλη τῆς οἰκουμενικῆς διοικήσεως ἀφήρηται μεγαλειότης, μὴ τῷ κράτει λαμπρυνομένῳ τῆς βασιλικῆς αὐθεντίας ἐξ ἧς τὸ δύνασθαι τι διοικεῖν ἔσχεν. Si la dignité de la préséance est encore assurée aussi au siège de Rome,

Byzanz damals noch, in den Jahren um 1089, mit Wibert-Clemens III. ebenso verhandelt wie mit Urban II. Die Charakterisierung «reformerisch» oder «kaiserialich», im abendländischen Westen damals wesentlich, schien für Konstantinopel zunächst noch keine Bedeutung zu haben, das Papstschisma wurde von der Endemusa überhaupt nicht erörtert. Nach Lage der Dinge kam es damals vor allem darauf an, daß der Papst von Rom von sich aus mit Byzanz in Verbindung trat und sich in Konstantinopel vorstellte. Da war es nun Urban II., der diese Initiative ergriffen hatte, wenn auch, vom Standpunkt der griechischen Kirche her gesehen und zumal bei seinem Anliegen der Aufnahme in die Diptychen, in noch ungenügender Weise. Wibert hingegen hatte nur in Kiew von sich hören lassen, wohl anläßlich der Heirat Heinrichs IV. mit der Kiewer Großfürstentochter Eupraxia, aber er hatte sich trotz des dringenden Rates des Kiewer Metropoliten nicht an den Patriarchen von Konstantinopel gewandt²⁵³. Möglicherweise war dies in Konstantinopel im September 1089 bekannt, doch mag dahingestellt bleiben, ob eine engere Kiewer Verbindung des deutschen Kaisers und seines Papstes in Byzanz besonderen Gefallen finden konnte.

Aber davon abgesehen, kamen zu den mehr ekklesiologischen Erwägungen nun kirchenpolitische und allgemein politische Überlegungen hinzu, die vordringlicher waren als die Erörterung der Kiewer Angelegenheit. Mochte einerseits das Andenken vor allem Gregors VII. (im Zusammenhang mit dem Normannenkrieg und wohl auch mit der normannisch-päpstlichen Latinisierungspolitik in Süditalien) den Papst der Reform sehr belasten²⁵⁴, so war es andererseits keineswegs schon von vornherein eine Empfehlung, Papst des deutschen Kaisers zu sein, was aus byzantinischer Sicht nicht nur für Wibert, sondern für viele andere Päpste vor ihm mehr oder weniger genau zutraf; vielmehr konnte gerade die Verbindung des Papstes mit dem westlichen Kaiser ein Grund zu Mißtrauen, Ablehnung, vermutlich auch zur Entfernung des Papstnamens aus den Diptychen sein, und dies, wie es scheint, insbesondere seit dem früheren 11. Jahrhundert²⁵⁵. Auch in dem sehr zweckbestimmten Zwei-Kaiser-Bündnis,

l'autre grandeur, celle du gouvernement oecuménique, lui est enlevée, du moment qu'il n'est pas illustré par le pouvoir de la souveraineté impériale d'où lui venait la possibilité de gouverner en quelque chose (Edition und Übersetzung bei DARROUZÈS S. 146-147).

²⁵³ Vgl. oben Anm. 11 und unten S. 233 ff.

²⁵⁴ Die Erinnerung an den Streit von 1054 war offensichtlich verblaßt, sie wurde jetzt auch nicht zur Argumentation gegen Rom wiederbelebt und ausgewertet (vgl. oben Anm. 19 und 186). Das Problem des päpstlichen Primats war damals für Byzanz nicht aktuell und wurde nicht diskutiert (vgl. oben Anm. 44 und unten S. 269 ff.), wie denn die Gregorianische Reform der abendländischen Kirche im ganzen hier keine Erregung hervorrief.

²⁵⁵ Eine besondere Krisenzeit in dieser Hinsicht scheint die Zeit Kaiser Heinrichs II.

das damals stets gegen die Normannen gerichtet war, blieb der kaiserliche Papst für Byzanz ganz sekundär – wie früher schon Honorius II. (Cadalus), so jetzt auch Clemens III. (Wibert)²⁵⁶, dem bis 1089 von Konstantinopel keinerlei Anerkennung oder Förderung zuteil geworden war. Den Italienzug Heinrichs IV. seit Frühjahr 1090, von dem sich Wibert viel versprach und für den er auch die Byzantiner zu interessieren versuchte²⁵⁷, hat Alexios I. schon gar nicht mehr unterstützt, und soweit zu erkennen ist, konnte Wibert auch fernerhin bis zu seinem Lebensende in Byzanz weder Anerkennung finden noch irgendwelche Bedeutung erlangen. Insofern ist ihm Urban II. 1089 wirkungsvoll zuvorgekommen; Byzanz nahm jetzt mit dem reformerischen Papst Beziehungen auf – der Kaiser auf längere Sicht, Patriarch und Kirche vorläufig und bedingungsweise.

Im 12. Jahrhundert sollte es dann, jeweils zur Zeit schwerer Konflikte zwischen Papst und westlichem Kaiser, wiederum zu Verhandlungen zwischen Byzanz und reformerischem, jedenfalls nicht-kaiserlichem Papsttum kommen: 1112 zwischen Alexios I. und Paschalis II., 1166 zwischen Manuel I. und Alexander III. Mit diesem besonderen Aspekt und mit der jeweils dabei erörterten Frage kirchlicher Einigung scheinen freilich die Parallelen und Gemeinsamkeiten dieser drei Fälle erschöpft, denn bei den genannten Verhandlungen des 12. Jahrhunderts tritt unter veränderten historischen Bedingungen und Mentalitäten (1112 wohl noch ungewiß und unklar, 1166 sicher) ein neues Moment hervor: die

und Papst Benedikts VIII. gewesen zu sein, wobei allerdings für die päpstlich-byzantinischen Beziehungen des früheren 11. Jh. die Süditalienpolitik und die Normannenunruhen stark bestimmend wurden. Vgl. MICHEL, *Kaisermacht*, S. 90 ff.; JUGIE, *Schisme*, S. 167 ff.; RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 33 ff.; BECK, *Orthodoxe Kirche*, S. 128; allgemein: LEMERLE, *Orthodoxie byzantine*, mit dem Rückblick auf den in Byzanz als Verrat empfundenen Übergang des Papsttums zu den Karolingern, S. 238 f.

²⁵⁶ Zur Situation im Papstschisma des Cadalus-Honorius II. vgl. oben S. 38 und Anm. 68, auch S. 18 mit Anm. 29-30 (Alexander II.). Der Anstoß zu Bündnisverhandlungen scheint damals nicht vom Papst, sondern vor allem von Amalfi ausgegangen zu sein, und wenn dabei vorübergehend Cadalus-Honorius als Vermittler eingeschaltet wurde, so stand dies ganz im Zeichen der Normannenpolitik. Zum Kaiserbündnis in den Jahren 1081-1084 vgl. MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher* 4, 448, 481 f., 487, 521 f.; LOUNGHIS, *Failure of the german-byzantine alliance*, S. 200 f. Daß Wibert dabei eine Rolle gespielt hätte, von Byzanz etwa als Papst anerkannt, unterstützt oder auch nur beachtet worden wäre, ist nicht zu erkennen, im übrigen auch kaum wahrscheinlich, denn man hatte damals in Konstantinopel dringlichere Sorgen, als sich mit einem Papst zu befassen.

²⁵⁷ Vgl. Wiberts Schreiben an den Metropolitens Basileios von Reggio (wahrscheinlich Anfang oder Frühjahr 1090) JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14; Rechtfertigungsbrief des Basileios an den Patriarchen von Konstantinopel (wahrscheinlich Anfang oder Frühjahr 1090), BOULISMAS, *Nikolaos Gramm.*, S. 333 ff., 335; HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, Anh. Nr. 4, S. 102 ff., 104; STIERNON, *Basile de Reggio*, Append. S. 223 ff., 225.

Frage des römischen Kaisertums und der Anerkennung des universalen, konstantinischen Kaisertums der Komnenen, und damit taucht ein altes historisches Thema auf: das mittelalterliche Zwei-Kaiser-Problem²⁵⁸. Unter diesem Aspekt hat H.-D. Kahl die drei Fälle in einen inneren Zusammenhang zu bringen und in dem Vorgang von 1089 den historischen Ansatzpunkt zu den beiden Verhandlungen des 12. Jahrhunderts zu fixieren versucht, nicht ohne den hypothetischen Charakter seines Unternehmens anzuzeigen²⁵⁹; denn für 1089 fehlen die entsprechenden präzisen Quellenzeugnisse. Demnach hätte Alexios I. schon 1089 sich bewußt vom westlichen Kaiser und seinem Papst abgewandt und fortan mit Urban II. Verbindung gewahrt, weil Urban, wie er selbst, Heinrichs IV. Kaisertum nicht anerkannte und überhaupt vom Kaiser im Abendland grundsätzlich unabhängig, «in der Kaiserfrage nicht festgelegt» war. Folgt man dieser Vermutung, so wäre also für Wibert-Clemens III. gerade der Zusammenhang seines Papsttums mit dem Salischen Kaiser zum Nachteil geworden, während für Urban II. seine reformerische Eigenständigkeit und sein Gegensatz zum Salierkaiser den entscheidenden Nutzen gebracht hätte. Tatsächlich hat der Franzose Urban zum römisch-deutschen Kaisertum kein positives Verhältnis finden können, und auch dem Reformator Urban blieb selbst die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit dem Kaiser versagt. Die von ihm noch überlieferten, sehr spärlichen Äußerungen scheinen eher für eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Institution und Idee dieses Kaisertums zu sprechen. Von gregorianisch-reformerischen Vorstellungen abgesehen, wird Urbans Verständnis des römisch-deutschen Kaisertums von der westfränkisch-französischen politischen Gedankenwelt, aus der er kam, bestimmt gewesen sein; daher dürfte für ihn das Imperium der Salier nichts anderes gewesen sein als ein Großreich zwar imperialer Tradition, aber ohne universale Bedeutung, ein regnum neben den anderen europäischen regna, sozusagen eine der politischen «Provinzen» der Christenheit, wobei der römische Charakter von Reich und Kaiser wesentlich auf das päpstliche Rom bezogen und in der besonderen Schutzfunktion gegenüber der römischen Kirche gesehen wurde²⁶⁰.

²⁵⁸ CLASSEN, Die Komnenen und die Kaiserkrone des Westens, S. 207-224; KAHL, Römische Krönungspläne, S. 264 ff., 283 ff. – mit unterschiedlicher Beurteilung der Quellen und Vorgänge.

²⁵⁹ KAHL, Römische Krönungspläne, S. 263 f., 299 f., 318 ff.

²⁶⁰ Zur damaligen französischen Auffassung vom Kaisertum vgl. WERNER, Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs, S. 11 ff., 18 ff., 39 ff., 44 ff. – Urbans II. Verhältnis zu Herrschaft und Herrschern ist an anderer Stelle noch zu erörtern, hierzu vorerst nur einige Hinweise in den Anm. 220-221, 223-224. Die Bezeichnung des deutschen Kaisers als *rex Alemannicus* (bei Wilhelm von Apulien, vgl. Anm. 221) entspricht der in byzantinischen Quellen konstant gebrauchten Formulierung ὁ ἡς Ἀλαμανίας; vgl. Basileios von Reggio, Rechtfertigungsbrief an den Patriarchen Nikolaus III. (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 4, S. 104) oder Anna Kom-

Gerade seine römische Kaiserfunktion aber mißbrauchte Heinrich IV., «der Zerstörer des römischen Reiches», zum Kampf gegen den rechtmäßigen Papst und für einen kaiserlichen Gegenpapst.

Daß Urban II. in solcher Beurteilung der Lage den nunmehr seit fast 300 Jahren eingefahrenen Weg päpstlicher Politik zu verlassen gedacht und den Kaiser in Byzanz als den einzigen römischen Kaiser angesehen oder gar anerkannt hätte, ist nicht zu erkennen; es ist auch kaum wahrscheinlich, und einige Jahre später sieht man den Papst denn auch ganz im Rahmen der hergebrachten westlichen Tradition handeln, als er im Frühjahr 1095 dem rebellierenden Sohn Heinrichs IV., König Konrad, die Kaiserkrönung versprach²⁶¹. Das oströmische Imperium und seinen Kaiser, *imperator Graecorum* oder *imperator Constantinopolitanus*, wie er in den abendländischen Quellen zumeist genannt wurde, hat Urban in sein kirchlich-politisches Weltbild wohl ebenso eingeordnet wie das westliche Imperium und seinen römischen Kaiser, den man nun häufiger auch als *imperator Alemannorum*, *Teutonicorum* oder *imperator Teutonicus* zu bezeichnen begann²⁶². Die besondere Funktion des byzantinischen Kaisertums wird er freilich nicht im Schutz für Papst und römische Kirche, sondern vielmehr in der Verteidigung von Religion und Christenheit gegen die Heiden gesehen haben.

Alexios I. hat Urban 1089 und vermutlich bis zum Ende seines Pontifikats praktisch als den (einzigen) Papst von Rom behandelt, zumal er sich von diesem als rechtmäßiger Kaiser anerkannt und zudem in einer kirchlich wie politisch eminent wichtigen Rechtsfrage als Instanz angerufen sah. Vielleicht ist ihm da-

nena, Alexias I, 31, 1 ff. (LEIB, Alexiade 1, 47 ff.), III, 10, 2 ff. (LEIB 1, 133 ff.), V, 3, 1 ff. (LEIB 2, 13 f.); nur der Gegenpapst Wibert hat dies bezeichnenderweise in βασιλεὺς τῆς Ἀλαμανίας abgewandelt (JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14, HOLTZMANN, a. a. O., Anh. Nr. 1, S. 98), vgl. unten S. 262 Anm. 155.

²⁶¹ MGH Const. 1, 564 Nr. 394 (*coronam imperii dare*), vgl. dazu Bd. 1, 134 ff.

²⁶² Vgl. WERNER, Das hochmittelalterliche Imperium, S. 39 f.; MÜLLER-MERTENS, Regnum Teutonicum, S. 365 ff., 408; der dort angeführten Stelle bei Malaterra IV, 23: *Henricus Theutonicorum imperator* (MURATORI² 5, 1, S. 101) entspricht Malaterra IV, 13: *Alexius imperator Constantinopolitanus* (MURATORI² S. 92); diese Bezeichnung für Alexios I. findet sich häufig etwa in der Chronik von Montecassino (dort einmal auch in der Form: *Alexius imperator nove Rome Constantinopoleos*, IV, 64 MGH SS 34, S. 525, 18), bei Bernold, Chron. (MGH SS 5, 450, 462, neben abwertender Erwähnung als: *Constantinopolitanus rex*, *Graecorum rex*, S. 466, 446), oder Fulcher von Chartres, Gesta Francorum I, 6, 3 (HAGENMEYER S. 155), II, 23, 2 (S. 460), II, 28, 3 (S. 521), II, 63, 4 (S. 608), während Fulcher sonst wie auch andere Kreuzzugshistoriographen meist einfach nur *imperator* schreibt (z. B. Raimund von Aguilers, Liber; Anonymus, Gesta Francorum; Guibert von Nogent, Gesta Dei); *imperator Graecorum* heißt es gelegentlich bei Guibert von Nogent, Gesta Dei per Francos I, 5 (RHC Hist. occ. 4, 131); Deusdedit, Coll. Can. Capitulatio Lib. IV (GLANVELL S. 27, 35): *Grecorum imperator*.

bei, wie Kahl vermutet, auch der Gedanke gekommen, daß von diesem Papst noch mehr zu erwarten sei, nämlich die Anerkennung seines römischen Universalkaisertums; aber darüber ist nichts auszumachen, und bei der bedrängten Lage des Reiches in den Jahren um 1089 dürften größere, weiterführende westpolitische Pläne, wie etwa die Überwindung des «Zwei-Kaiser-Problems» oder die Restauration byzantinischer Herrschaft in Italien, kaum gefaßt worden sein.

Angesichts der Quellengrundlage läßt sich das Bestehen eines unmittelbaren Zusammenhanges zwischen den Beweggründen und Absichten der päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089 einerseits, 1112 und 1166 andererseits weder erweisen noch widerlegen. Doch bleibt es problematisch, an bestimmte Vorgänge gebundene Handlungsmotive und Intentionen des 12. Jahrhunderts oder auch noch späterer Zeit mit der Geschichte Urbans II. im 11. Jahrhundert in zu enge Verbindung zu bringen. Derartige politische Konzeptionen entwickeln sich allmählich unter dem Einfluß der sich verändernden historischen Bedingungen, wobei freilich die Kontinuität im staatsrechtlichen und historisch-politischen Denken insbesondere der Byzantiner sowohl echte als auch nachträglich konstruierte «Präzedenzfälle» stets mit einschließt. In diesem Sinne scheint der Vorgang von 1089 nicht nur, was die Kaiserfrage betrifft, ein nachträglich konstruierter «Präzedenzfall» zu sein, sondern auch im Hinblick auf das sich erst später herausbildende politische Schema des Handels: Kirchenunion gegen militärische Byzanzhilfe.

Was die Entscheidung Konstantinopels für Urban II. im Jahre 1089 unmittelbar bestimmt hat, waren sicher vor allem die Normannenfrage und das Problem der griechischen Kirchen Süditaliens. Gegen die Normannen vermochte Byzanz in Italien nichts Entscheidendes mehr auszurichten, von ihnen mußte man vielmehr, wie der letzte Normannenkrieg gelehrt hatte, sogar für das engere Reichsgebiet selbst das Schlimmste befürchten. Das für Byzanz immerhin auch kostspielige Bündnis mit dem deutschen Kaiser hatte versagt, es war um 1089 nur noch Reminiszenz und wurde nun vollends aufgegeben. Was die Normannen in ihrer Byzanzinvasion wenigstens zeitweise behindert hatte, war gewiß vor allem die Entwicklung des Italienzuges Heinrichs IV. im Jahre 1084, aber die Hauptaktion des damals nach Italien zurückgekehrten Robert Guiscard war schließlich die Befreiung Gregors VII., seines Lehnsherrn²⁶³. So wurde auch damit wieder der politische Zusammenhang zwischen Papsttum und Normannen augenscheinlich, und der Gedanke konnte verstärkt werden, daß der Papst, und zwar der reformerische Papst, den größten Einfluß auf die Normannen besaß. Für die Griechen und ihre Kirchen in Süditalien konnte man nicht mehr wirksam eintreten, man mußte sie praktisch ihrem Schicksal überlassen. Bischofsweihe, die

²⁶³ Vgl. etwa die Darstellung bei Anna Komnena, *Alexias* V, 3, 1-7 (LEIB 2, S. 13 bis 17), dazu oben Anm. 249.

der Patriarch noch erteilte, waren selbst in noch relativ starken griechischen Zentren längst keine Garantie mehr dafür, daß der betreffende Erzbischof oder Metropolit sein Amt tatsächlich antreten konnte, wie der Fall Reggio-Calabria gezeigt hatte²⁶⁴. Auch für das Weiterleben der griechischen Kirchen und ihres Ritus schien viel von der Haltung des Papsttums abzuhängen, dessen Toleranz oder Latinisierungseifer.

Für Byzanz war jetzt vor allem derjenige Papst «interessant», der in Süditalien das Sagen hatte, dort wirksam werden konnte oder doch wenigstens Einflußmöglichkeiten hatte. Das war nach allen bisherigen Erfahrungen ganz offensichtlich nicht Wibert-Clemens III. Im normannischen Süditalien machtlos und auf die Hilfe Kaiser Heinrichs IV. angewiesen²⁶⁵, hatte dieser Papst neuerdings an einer für Byzanz recht empfindlichen Stelle im Grenz- und Verteidigungsgebiet des Reiches und des Patriarchats Konstantinopel, in Serbien, eingegriffen, wo er mit nachdrücklicher Berufung auf die universale päpstliche Autorität und Amtsgewalt die Einrichtung des Erzbistums Dioklea sanktionierte, diesem eine Reihe von Suffraganbistümern und Klöstern unterstellte und dabei auch den Zusammenhang zwischen der so von Rom geordneten Kirche (*provincia*) und dem serbischen Königreich (*regnum*) sowie deren beider Bindung an die römische Kirche deutlich hervorhob²⁶⁶. In Konstantinopel konnte solches Ausgreifen päpstlicher Jurisdiktion, zudem in offenkundiger Unterstützung der politischen und kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen Serbiens, kaum anders denn als feindseliger, zumindest sehr rücksichtsloser Akt empfunden werden, der wohl auch für eine eventuelle Süditalienpolitik Wiberts nichts Gutes verhiess. Anders schienen sich die Dinge mit Urban II. anzulassen; diesen Eindruck mochte man jetzt auch aus Urbans Schreiben gewinnen, vermutlich auch aus Darlegungen seiner Legaten, die über Grundzüge der vom Papst vorgesehenen (und eben damals in Melfi eröffneten) Griechen- und Normannenpolitik aller Wahrscheinlichkeit nach informiert waren.

Warum sollte man es nicht mit diesem Papst versuchen, der die Kirchengemeinschaft offenbar ernstlich anstrebte, der die Graecitas Süditaliens zu schonen, die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen von Konstantinopel wenigstens in den derzeit noch griechischen Kirchen dort zu achten schien und der, als Lehnsherr der Normannen, diese Barbaren vielleicht doch zu neutralisieren, ihre

²⁶⁴ Vgl. oben S. 86 Anm. 143.

²⁶⁵ Wibert gestand dies im übrigen selbst ein in seinem Brief an Basileios von Reggio, JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14 (Anfang oder Frühjahr 1090), vgl. unten S. 174.

²⁶⁶ Urkunde Clemens' III. vom 8. Jan. 1089, KEHR, Papsturkunden in Rom (Nachrichten Göttingen 1900), S. 148 f. Nr. 7; vgl. Bd. 1, 166; ZIESE, Wibert, S. 155 ff. – Zu der für Byzanz bedenklichen Unsicherheit in diesem Bereich vgl. DUJČEV, Normanni e l'oriente bizantino S. 119 ff.; SPREMIČ, Repubblica di Ragusa, S. 301 ff.

antigriechische Politik zu zügeln und sie von erneuten Angriffen gegen Byzanz abzuhalten vermochte? Wozu sollte man an dem ohnehin nutzlosen Kaiserbündnis noch festhalten oder es jetzt wiederbeleben, da es für das Normannenproblem doch keine Lösung brachte? Eröffnete sich nicht statt dessen die Aussicht, in einem byzanzfreundlichen Papst einen wirksamen Bundesgenossen zu finden, mit dessen Hilfe man auf die kirchlichen und politischen Verhältnisse Süditaliens wieder stärkeren Einfluß gewinnen und darüber hinaus zum Westen überhaupt in bessere Beziehungen kommen konnte? Schließlich: Erschien Urban II. jetzt nicht als der Papst von Alt-Rom und Patriarch des Westens, der sich in die alte Tradition des römischen Reiches und seiner Kirche, in die Tradition der imperialen Ökumene, stellte, indem er sich an den Kaiser und den Patriarchen wandte und die Gemeinschaft mit den übrigen Patriarchen bestätigt zu sehen wünschte?

Dieser Art etwa mögen die Erwägungen vor allem der beiden Hauptverhandlungspartner Urbans, des Kaisers Alexios I. und des Patriarchen Nikolaus III., gewesen sein, als Ende August oder spätestens Anfang September 1089 die Endemusa in Konstantinopel zusammentrat²⁶⁷. Das Tagungsprotokoll weist eine ziemlich repräsentative Synode auf, die sich dabei um den Kaiser versammelte: 2 Patriarchen (Konstantinopel und Antiochia), 18 Metropolitent und 2 Erzbischöfe werden (nach ihren Amtssitzen, aber nicht mit ihren Namen) angegeben; hinzuzurechnen sind, wenn auch im Protokoll nicht eigens erwähnt, verschiedene kaiserliche und patriarchale Beamte oder Würdenträger, die wohl auch sonst an derartigen Versammlungen teilnahmen, darunter sicher der Chartophylax oder Archivar der Patriarchatskirche von Konstantinopel, der die entsprechende Dokumentation für die Beratungen verfügbar machte. Vom griechischen Episkopat Süditaliens war niemand anwesend. Individuelle Stellungnahmen wurden, mit Ausnahme der des Kaisers, im Protokoll nicht verzeichnet, so daß die Vertreter der Kirche als einheitliche Gruppe, als «die Kirchenhäupter» oder als «die Patriarchen und die Synode» erscheinen.

Bei den Beratungen darüber, wie auf Urbans Legation und vor allem auf das Ersuchen um Aufnahme seines Namens in die Diptychen zu antworten sei, bildeten sich sofort zwei Meinungen heraus, die des Kaisers und die der Kirchen-

²⁶⁷ Die byzantinische Antwort an Urban II. wird hauptsächlich aus 3 Quellenzeugnissen erkennbar (vgl. unten S. 206 ff.): 1. Protokoll der Endemusa zu Konstantinopel (unten S. 215 ff.); 2. Antwortschreiben des Kaisers Alexios I. an Urban II. vom Sept. 1089 (wovon nur noch die Mitteilungen des Gaufred Malaterra (IV, 13) einige Kunde geben, vgl. unten S. 151 ff.); 3. Antwortbrief des Patriarchen Nikolaus' III. an Urban II. vom Sept. 1089 (unten S. 249 ff.). Hinzu kommen (nicht mehr erhaltene) Anweisungen des Patriarchen Nikolaus' III. an den Erzbischof Romanos von Rossano und den Metropolitent Basileios von Reggio vom Sept. 1089, erwähnt in einem Rechtfertigungsbrief des Basileios an den Patriarchen (von Anfang oder Frühjahr 1090), z. T. auch erschließbar aus dem Antwortbrief Nikolaus' III. an Urban II. (vgl. unten S. 207 und S. 254).

hierarchie, die zwar eher die Art des Verfahrens und des weiteren Vorgehens als die Substanz der Antwort betrafen, die aber doch gründliche Unterschiede zutage treten und auch Grenzen der Verständigungsmöglichkeit (gegenüber dem Papst) offenbar werden ließen, je nachdem man mehr die politische oder die kirchliche Seite der Angelegenheit als bedeutsam und vordringlich ansah.

Der Kaiser gab zunächst Urbans Schreiben bekannt, mit dem sich dieser an ihn gewandt hatte, und erläuterte den Wunsch des Papstes, in die Diptychen aufgenommen zu werden. Ferner gab er zu verstehen, daß er damit die Sache an sich gezogen hatte, wobei er betonte, daß er diese Synode einberufen habe aufgrund seiner Kaiserpflicht, für den Frieden einzutreten. Was immer Urban II. brieflich oder durch die Legaten sonst noch vorgebracht hat, was immer auch die hier versammelten Patriarchen und Bischöfe vortrugen, Alexios konzentrierte und begrenzte die zu führende Debatte und die zu treffende Entscheidung auf den einzigen und wesentlichen Punkt: den Diptychenantrag des Papstes. Der Kaiser stellte denn auch sogleich die entscheidende Frage nach dem Grund, weshalb der Name des Papstes seit so langer Zeit nicht mehr in den Diptychen genannt würde: existierte ein Schisma, das die Verweigerung der Anaphora rechtfertigte, und lägen hierfür beweiskräftige schriftliche Unterlagen vor? Aufgrund der vom Kaiser veranlaßten Nachforschungen im Patriarchatsarchiv der Hagia Sophia stellte man fest, daß solche Dokumente nicht vorhanden seien und daß ein Schisma, eine «kanonische Abtrennung» der Kirchen voneinander, nicht bestehe. Diese zumal nach dem Vorgang von 1054 höchst bedeutsame Feststellung²⁶⁸ erweist nicht nur jene Beratungen und Entscheidungen von 1089 als durchaus korrekt und unvoreingenommen, sondern ist darüber hinaus auch ein grundlegendes Zeugnis für die ganze kirchengeschichtliche Situation noch im Ausgang des 11. Jahrhunderts; denn es handelt sich hier um das unumwundene, freimütige und sachliche Eingeständnis einer historischen Tatsache: Noch gab es kein «Schisma von 1054»; der damalige Konflikt galt offensichtlich nur als ein Zwischenfall, der die allgemeine Kirche nicht betraf. Die Vertreter der Kirchenhierarchie machten allerdings sogleich einschränkend darauf aufmerksam, daß es nun doch schon auf einer altergebrachten Tradition beruhe, wenn der Papst nicht in die Anaphora einbezogen werde, daß außerdem «kanonische Probleme» oder Streitfragen zwischen

²⁶⁸ Unten S. 218. Bestätigt wird dies auch dadurch, daß Alexios I. und Nikolaus III. in ihren Antwortschreiben an Urban II. über diesen Punkt gänzlich schwiegen, ferner dadurch, daß es nicht einmal dem hitzköpfigen Metropoliten Basileios von Reggio in den Sinn kam, von Schisma zu sprechen (vgl. seinen Rechtfertigungsbrief an Nikolaus III., unten S. 175 f.); im übrigen entsprechen auch etwa die Äußerungen Johanns von Kiew in seinem Brief an Wibert (vgl. oben Anm. 11) sowie überhaupt die theologische Brief- und Kontroversliteratur dieser Zeit durchaus jener Beurteilung der kirchlichen Verhältnisse, zu der auch die Endemusa von 1089 kam (vgl. oben Anm. 19, 43 ff.).

den Kirchen bestünden (und zwar aufgrund von Verfehlungen der Lateiner), und daß all dies doch zunächst in Ordnung gebracht werden müsse.

Für Alexios jedoch war mit dem Befund, daß ein Schisma dokumentarisch nicht erweisbar sei, die Rechtslage eindeutig und die Angelegenheit bereits entschieden; es bestand seiner Auffassung nach kein Grund, dem Papst die Aufnahme seines Namens in die Diptychen länger zu verweigern. Die Einwendungen der Geistlichen meinte er als unerheblich rasch abtun zu können mit der autoritativen Erklärung, der Kaiser habe nichts gefunden, was die römische und griechische Kirche wesentlich voneinander trennte; und er verkündete denn auch gleich die kaiserliche Entscheidung, die zweifellos ganz im Sinne Urbans II. war: unverzügliche Wiederherstellung des früheren Zustandes, also die an keine weiteren Bedingungen geknüpfte Aufnahme des Papstnamens in die Diptychen, und zwar an erster Stelle, gemäß dem alten honor des Papstes. Dies sei, so fügte Alexios nachdrücklich hinzu, für den Kaiser jedenfalls die einzige, weltlichem wie kanonischem Recht entsprechende Lösung; alle übrigen kirchlichen Einzelfragen könnten und sollten später geklärt werden²⁶⁹.

Demgegenüber erscheint dem kaiserlichen Protokoll zufolge die Position der Patriarchen und Bischöfe zunächst schwach, ihre Argumentation eher kümmerlich und verschwommen, ihre Zurückhaltung fast kleinlich und unberechtigt. Es sieht so aus, als hätten die Geistlichen nur ihre schon anfangs geäußerten Bedenken wiederholt: Die Länge der Zeit, seit welcher der Papstname nicht mehr in den Diptychen verzeichnet und genannt werde, müsse berücksichtigt und die lateinisch-griechischen Streitfragen sollten zuerst geklärt werden, bevor der Papst zur Anaphora angenommen werden könne. In Wirklichkeit muß die Stellung der Kirchenhierarchie gegenüber dem Kaiser doch stärker, müssen die Argumente der Geistlichen kanonisch besser begründet gewesen sein, und manches, was in den Beschlüssen der Endemusa enthalten ist, wird in der Debatte zuvor schon angeklungen sein²⁷⁰. Da der Kaiser in dieser Sache auf die Zustimmung der Kirche angewiesen war, hatten deren Vertreter einen Ansatzpunkt, der allzu dominierenden kaiserlichen «Kirchenhoheit» zu widerstehen; sie brauchten eine ihrer Meinung nach voreilige und vor allem einseitige Entscheidung des Kaisers nicht einfach gefügig hinzunehmen. Was die Patriarchen und Bischöfe über eine bloße Selbstbehauptung kirchlicher Eigenständigkeit gegenüber dem Kaisertum hinaus wollten, war ein kanonisches, inhaltlich aber doch weiter ausgreifendes Verfahren, das allein eine sichere und dauerhafte kirchliche Verständigung begründen konnte und bei dem naturgemäß der Standpunkt der Kirche, ihre Grundsätze und Interessen, zur Geltung kommen sollten. Dies alles hatte mit Feindseligkeit gegenüber Urban II. oder mit Ablehnung überhaupt des römischen Papstes und

²⁶⁹ Zur kaiserlichen Auffassung und Entscheidung vgl. unten S. 235 ff.

²⁷⁰ Zur Argumentation der byzantinischen Kirchenhierarchie vgl. unten S. 238 ff.

der Gemeinschaft mit ihm gar nichts zu tun; aber gerade auch wenn man mit dem Kaiser grundsätzlich übereinstimmte, mußte man die Position der Kirche deutlich hervortreten lassen, und dabei bedurfte es – zumal gegenüber dem energischen Komnenen und dessen geschickter Verhandlungsführung – tragfähiger und sachlich unabweisbarer Argumente; und diese kann man bei der kargen Mitteilbarkeit der Quellen, insbesondere des Synodalprotokolls, nur vermutungsweise etwas präzisieren.

Das Argument mit der «Länge der Zeit» enthielt den Hinweis darauf, daß hier eine gewohnheitsrechtliche Tradition entstanden war, die sozusagen auf Verjährung und Verwirkung des päpstlichen Anspruches beruhte; ein förmlicher Ausschluß des Papstnamens aus den Diptychen ließ sich freilich nicht erweisen. Überhaupt war die in der Diptychenfrage zum Ausdruck kommende «Abtrennung» durchaus nicht einseitig von den byzantinischen Patriarchatskirchen verursacht; denn auch die Päpste hatten ihrerseits in nun schon langer Tradition die kirchlichen Regeln nicht mehr beachtet: sie hatten keine Inthronistiken mehr übersandt, also die eigentliche Voraussetzung für die Aufnahme in die Diptychen und damit in die Gemeinschaft der Patriarchen nicht mehr erfüllt. Seit wann diese orthodoxe *Communio* nicht mehr in der gemeinsamen Anaphora bestätigt und besiegelt worden war, wußte man in Byzanz jetzt wohl auch nicht genauer, selbst wenn man die damals im Patriarchatsarchiv vermutlich noch vorhandene Korrespondenz zwischen Michael Kerullarios und Petros III. von Antiochia konsultiert hätte; aufgrund der darin enthaltenen Auskunft wäre man immerhin bis ins frühere 11. Jahrhundert zurückgekommen²⁷¹.

Was die vorher zu klärenden Unstimmigkeiten zwischen Lateinern und Griechen betraf, so mochte sich die Frage gestellt haben, ob mit einer bedingungslosen Wiederzulassung des Papstes zur Anaphora nicht etwa jene (im einzelnen nicht definierten) Verfehlungen und Abweichungen der Lateiner stillschweigend sanktioniert würden, so daß sie später gar nicht mehr korrigiert werden könnten; die Entscheidung des Kaisers schien in diesem Punkte doch zu optimistisch und vorzeitig.

Mit der Wiederherstellung des früheren Zustandes, also der Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen, war man wohl grundsätzlich einverstanden,

²⁷¹ Vgl. dazu unten S. 240 mit Anm. 100 und S. 248 f. sowie oben S. 127 mit Anm. 230. Eine angebliche offizielle Verurteilung des Papstes und Streichung des Papstnamens aus den Diptychen in den Jahren 1057/58 erwähnt GRUMEL, *Reg.* I, 3 Nr. *879, mit dem Hinweis auf die Unsicherheit der diesbezüglichen spätmittelalterlichen Überlieferung und auf die Zweifelhaftigkeit des Vorgangs. Die Ungewißheit der griechischen Prälaten im Jahre 1089 in der Diptychenfrage spiegelt sich noch in der neueren historischen Literatur wieder, vgl. etwa MICHEL, *Kaisermacht*, S. 93; JUGIE, *Schisme*, S. 166 ff., 220, 234 f.; RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 32 ff., 65, 69; DERS., *Ademar of Le Puy*, S. 320 f.; NASRALLAH, *Patriarcat d'Antioche*, S. 375.

meinte aber, dies sollte in einem korrekten kanonischen Verfahren geschehen – etwa in Analogie zur Wiedereinsetzung eines Bischofs in seine Amtsrechte, und zwar nach Prüfung der gegen ihn (aus welchem Grund auch immer) erhobenen Beschuldigungen. Als solche Anschuldigungen oder Vorwürfe galten im vorliegenden Falle zum einen die Verfehlungen der Lateiner insgesamt, zum andern das päpstliche Versäumnis der Einsendung einer *Inthronistica* mit entsprechendem Bekenntnis zu Glaube und Tradition. Für ein solches Verfahren konnten sich die Prälaten der Endemusa gewiß ebenso auf kanonisches und profanes Recht stützen, wie es der Kaiser für seine Entscheidung in Anspruch nahm. Leider hält das Protokoll die rechtlichen Quellen und Präzedenzfälle nicht fest, auf die sich beide Parteien damals beriefen.

Duldete der Kaiser keine Verzettelung in Einzeldebatten und Detailvorbehalte, so wollten die Geistlichen kein Ausweichen vor dem Problem der Kircheneinheit. Waren der Papst von Rom und seine Lateiner denn eigentlich noch immer orthodox? Darüber schien man derzeit keine befriedigende, jedenfalls keine formale Gewißheit zu haben; man brauchte eine Garantie für die Orthodoxie des Papstes, wie sie eigentlich nur mit einem Glaubensbekenntnis gegeben werden konnte – so hatte schon mehr als 30 Jahre zuvor der Patriarch Petros III. von Antiochia die Lage beurteilt²⁷². So wird wohl schon im Laufe der Diskussion der Endemusa von 1089 der Gedanke ausgesprochen worden sein, man müsse zunächst wenigstens ein Glaubensbekenntnis, eine formelle *Inthronistica*, vom Papst einholen, gewissermaßen als ekklesiologische Erprobung des Papstes von Rom.

Offensichtlich enthielt man sich bei der ganzen Debatte jeder antirömischen und antilateinischen Polemik; auch ging man auf einzelne kirchliche Streitfragen (wie etwa die Azymenliturgie oder das *Filioque*) nicht ein, was wohl durch die kaiserliche Verhandlungsleitung bedingt war; vielleicht aber erwecken auch nur Stil und Charakter des Synodalprotokolls diesen Eindruck. Doch bleibt auffallend, daß man auch das damalige Papstschisma nicht zur Sprache brachte; niemand scheint gefragt zu haben, wer denn eigentlich der rechtmäßige, verhandlungsfähige und verhandlungswürdige Papst von Rom sei. Daran wird ersichtlich, wie wenig Wibert, der Papst des westlichen Kaisers, für Byzanz bedeutete, und zugleich zeigt sich dabei, wie weit man Urban II. schon entgegenkam, ihm, der sich nun in Konstantinopel gemeldet hatte, Gerechtigkeit und auch *Oikonomia* widerfahren lassen wollte. Im übrigen schien man hier nicht mehr als ein ortskirchliches, personales Schisma innerhalb der Patriarchatskirche von Alt-Rom zu sehen, das sich von selbst erledigte, wenn dem Papst Urban die Gemeinschaft der orthodoxen Patriarchen zugestanden würde.

²⁷² *Inthronistica* des Patriarchen Petros an Papst Leo IX., MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 446-448; vgl. unten S. 248 f.

Zwar schienen sich nun die unterschiedlichen Positionen zu verhärten, die Verhandlungen drohten sich festzufahren, nachdem Kaiser und Kirchenhierarchie ihren jeweiligen Standpunkt wiederholt dargelegt hatten. Aber da man zu einer wirklich (über die traditionellen griechisch-lateinischen Streitigkeiten hinaus) weiterführenden, grundsätzlich positiven Antwort an den Papst kommen wollte, brachte man doch eine Einigung zustande. Es war ein Kompromiß, bei dem Alexios, von seiner ursprünglichen Entscheidung abrückend, am meisten nachgab, während die Patriarchen und Bischöfe, im wesentlichen standfest bleibend, die kirchliche Auffassung in einem alles weitere entscheidend bestimmenden Punkte durchsetzten. Man traf nämlich den nunmehr einmütig gefaßten Beschluß²⁷³, der Papst sollte zunächst sein Amtsantrittsschreiben (Systatikón) mit seinem Glaubensbekenntnis einsenden, und zwar zur Überprüfung; erst wenn sich zeige, daß sein Glaube orthodox und sein Bekenntnis zur Tradition vollständig sei, sollte er «gemäß kirchlicher Praxis zur Anaphora angenommen werden». In der Sicht der byzantinischen Ekklesiologie war dies eine Mindestforderung, unabdingbar zwar, aber maßvoll, mit der man sowohl dem Kaiser als auch insbesondere dem Papst gegenüber «Oikonomia» hatte walten lassen²⁷⁴. Hatten so beide Parteien auf etwas verzichtet, was sie zunächst für wichtig und notwendig gehalten hatten – der Kaiser auf sofortige, bedingungslose Wiederherstellung des früheren Zustandes, die Geistlichen auf vorherige Diskussion der kirchlichen Streitfragen und Korrektur der Lateinerverfehlungen –, so hingen nunmehr alle übrigen Beschlüsse und der ganze weitere Fortgang der Sache von der einen entscheidenden Geste des Papstes von Rom ab: der Einsendung seines Glaubensbekenntnisses. An dieser ekklesiologischen Erprobung des Papstes und an seiner Wiederannahme zur Anaphora sollten dann alle Patriarchen beteiligt werden. In diesem zusätzlichen Beschluß, der wohl nicht vom Kaiser, sondern eher von den

²⁷³ Zu den Beschlüssen der Endemusa von 1089 vgl. unten S. 219 ff.

²⁷⁴ Zum Begriff der Oikonomia vgl. unten S. 220 Anm. 43 (im Text scheint die Übersetzung mit «Praxis» sachlich angemessener). Die Inhaltsanalyse des Synodalprotokolls wie auch die Beobachtung seiner historischen Auswirkung ergeben, daß von einem «völligen Sieg des Kaisers, ... der seinen Standpunkt restlos durchgesetzt hat» (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen S. 90), nicht gesprochen werden kann und demzufolge auch nicht von einer Niederlage der Kirchenhierarchie, deren Hauptvertreter, Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel, «die bittersten Gefühle gegen Rom» (MICHEL, Kaisermacht, S. 96) oder «seine wahre Gesinnung gegenüber den Lateinern» (JUGIE, Schisma, S. 243) zu verbergen gehabt hätte (vgl. auch unten S. 268 ff.). Allerdings hat auch die Kirchenhierarchie keinen vollständigen «Sieg» errungen; überhaupt sind hier die Begriffe Sieg und Niederlage fehl am Platze, man einigte sich bei grundsätzlichem Einverständnis in der Sache auf einen vor allem ekklesiologisch tragbaren Modus im Sinne der Oikonomia (als der bestmöglichen, den wesentlichen Interessen und den historischen Bedingungen Rechnung tragenden Lösung).

Vertretern der Kirche angeregt wurde, zeigte sich, wie stark man die allgemeine, ökumenische Bedeutung der Frage empfand.

Offensichtlich war man sowohl in der Sache selbst, als auch in der Frage des weiteren zeitlichen Ablaufes recht optimistisch, auch Patriarch Nikolaus III.²⁷⁵. Die als kanonische Unstimmigkeiten angesehenen kirchlichen Unterschiede zwischen Griechen und Lateinern aber konnten und sollten nach Meinung der Patriarchen und Bischöfe damit nicht einfach aus der Welt geschafft sein; daher faßte die Synode diesbezüglich noch einen eigenen Beschluß.

Die derzeit bestehenden lateinisch-griechischen Streitfragen, die «kanonischen Probleme» (κανονικά ζητήματα) sollten später auf einem Konzil, vielleicht auch einer Art Patriarchensynode, zusammen mit dem Papst in Konstantinopel diskutiert und überwunden werden, und zwar nach erfolgter Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen, also gemeinsam mit dem als rechtgläubig anerkannten (und handlungsfähigen) Papst; Urban sollte gegebenenfalls auch einen Legaten an seiner Stelle entsenden können. Der Kaiser, der wohl eingesehen hatte, daß hier so ganz ohne theologische Diskussion doch nicht weiterzukommen war, hoffte anscheinend insbesondere auf eine Verständigung in der Frage der Azymenliturgie, während Patriarchen und Bischöfe die ihnen wichtig erscheinenden Kontroversfragen vorerst nicht weiter präzisierten²⁷⁶. Ein Zeichen dafür, daß man die Sache nicht versanden lassen wollte, war, daß die Endemusa auch bereits einen Termin für das geplante Konzil festsetzte, der für die beiderseitige Vorbereitung großzügig genug angesetzt war: eineinhalb Jahre nach der Wiedenzulassung des Papstes zur Anaphora, die man anscheinend für bald bevorstehend hielt. Im Zusammenhang mit den griechischen Vorbereitungen auf diese synodale Begegnung könnte vielleicht der Patriarch Johann V. von Antiochia seinen Azymen-Traktat begonnen oder fertiggestellt haben²⁷⁷. Es waren vermutlich die Patriarchen und Bischöfe, die bei dem Endemusa-Beschluß über den Konzilsplan noch die zusätzliche Erklärung festhalten ließen, man werde, wenn diese Frist von anderthalb Jahren ergebnislos verstreichen sollte, selbst entscheiden, was der

²⁷⁵ In seinem Antwortschreiben an Urban II., das er allem Anschein nach durch den Metropolit Basileios von Reggio und den Erzbischof Romanos von Rossano überbringen lassen wollte, äußerte Nikolaus III. die Erwartung, daß die beiden Griechen, zusammen mit anderen Abgesandten des Papstes, die Inthronistica Urbans nach Konstantinopel zurückbringen würden, vgl. unten S. 255.

²⁷⁶ Vgl. dazu die kaiserliche Antwort an Urban II., wie sie Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 93) wiedergibt. Weder im Synodalprotokoll noch in der Antwort des Patriarchen Nikolaus an Urban wird darüber oder über andere Streitfragen etwas mitgeteilt. Zum byzantinischen Konzilsplan vgl. unten S. 220 f., 246.

²⁷⁷ Vgl. unten S. 229 f. Der Traktat kann freilich auch erst später, etwa im Zusammenhang mit den lateinisch-griechischen Diskussionen um 1112, entstanden sein; vgl. Beck, Kirche und theol. Lit., S. 613.

kirchlichen Strenge (τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἀκριβείᾳ) gemäß richtig sei; wenn dies nicht nur als interne Richtlinie für das weitere Vorgehen, sondern auch als Mitteilung für den Papst gedacht war, so bedeutete es eine ernste Mahnung an Rom, sich nicht mit der Aufnahme Urbans in die Gemeinschaft der Anaphora zu begnügen, sondern auf dem eingeschlagenen Wege weiterzugehen und das Verständigungswerk zu vervollständigen.

Im Anschluß an die Endemusa müssen sich Kaiser Alexios I. und Patriarch Nikolaus III. über die an Urban zu übermittelnde Antwort abgesprochen haben, denn, soweit noch erkennbar, waren ihre jeweiligen Antwortschreiben an den Papst nicht nur verschiedenen Inhalts, sondern gerieten auch in einen jeweils anderen Geschäftsgang. Inwieweit die päpstlichen Legaten unterrichtet wurden, weiß man nicht; man wird ihnen jedenfalls die wesentlichen Beschlüsse der Endemusa, an der sie offensichtlich nicht teilgenommen hatten, mitgeteilt haben.

Das kaiserliche Antwortschreiben ist nicht mehr erhalten, man erfährt davon nur etwas durch den zusammenfassenden Kurzbericht des sizilisch-normannischen Historiographen Gaufred Malaterra in seiner Geschichte des Grafen Roger I. von Sizilien²⁷⁸. Das Datum des Kaiserbriefes, (Anfang) September 1089, steht aufgrund der knappen Inhaltsangabe des Gaufred Malaterra fest. Alexios teilte dem Papst den Konzilsplan und Konzilstermin mit, wie dies von der Endemusa festgelegt worden war. Zudem berichtet Malaterra, daß der Kaiserbrief durch die päpstlichen Legaten aus Konstantinopel überbracht worden war, wo man sie gewiß nicht allzu lange auf Antwort warten ließ²⁷⁹. Zur Form dieses kaiserlichen Schreibens bemerkt Malaterra, daß Alexios *chartulis literis aureis scriptis* geantwortet habe. Es handelte sich also um ein besonders feierliches «Auslandsschreiben» des Kaisers, das mit goldener Tinte geschrieben war, vielleicht auch auf purpurgefärbtem Pergament, da Goldschrift (Chrysographie) und Purpurschreibstoff oft in Verbindung miteinander gebraucht wurden²⁸⁰. Sicher war

²⁷⁸ Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.); DÖLGER, Reg. Nr. 1146 (zu 1088). Lit.: MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 119 (zu 1088); HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 67 (zu 1088); DERS., Unionsverhandlungen, S. 81 (zu 1089); ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 297 (Sept. 1089); STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 337 (zu 1089). – Der Nachweis, daß dieser Kaiserbrief nicht mit dem Synodalprotokoll der Endemusa gleichgesetzt werden kann, wird unten S. 224 ff. versucht.

²⁷⁹ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.): *Imperator... invitat eum per eosdem legatos chartulis, aureis literis scriptis, ut, veniens cum eruditis catholice viris latinis Constantinopolim, concilio congregato, disputatio fieret... Terminum etiam, quo papa accedere deberet, statuit: anni videlicet et dimidii.*

²⁸⁰ Zu den kaiserlichen Auslandsschreiben (auch an Päpste) vgl. DÖLGER-KARAYANOPULOS, Byzantinische Urkundenlehre, S. 30 (Verbindung von Goldschrift und purpurfarbenem Pergament), S. 89 ff., S. 41, 89 f. (mit angehängtem oder als Geschenk beigegebenem Goldsiegel), S. 90 (mit beigefügter lateinischer Übersetzung) und S. 91, 111

dem griechischen Original, wie bei derartigen Auslandsschreiben üblich, auch eine lateinische Übersetzung beigegeben; aus ihr könnte Malaterra auch terminologisch einiges aufgenommen haben, so etwa die eher griechische Wendung *Ecclesia Dei* oder auch den hier auf eine einzelne Abweichung, Abspaltung (den Gebrauch gesäuerten oder ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie), bezogenen Schisma-Begriff²⁸¹.

Was den Inhalt des von Malaterra wiedergegebenen Kaiserbriefes betrifft, so fällt der Unterschied zum Endemusa-Protokoll und zum Schreiben des Patriarchen Nikolaus an Urban II. sofort auf. Da fällt kein Wort über die Diptychenfrage, in der Alexios sich doch so entschieden für Urban eingesetzt hatte; man erfährt nichts von der Forderung einer Inthronistica mit päpstlichem Glaubensbekenntnis, auch nichts von den bei der Endemusa erwähnten kanonischen Problemen, die aufgrund von Lateinerverfehlungen zwischen den Kirchen bestünden. Nur eine einzige dieser Streitfragen wird genannt: die bei Lateinern und Griechen unterschiedliche Verwendung von ungesäuertem oder gesäuertem Brot in der Eucharistiefeier. Nach Malaterra sieht es ganz so aus, als hätte sich der Papst lediglich wegen dieser liturgischen Kontroverse an den Kaiser gewandt mit der Klage darüber, daß die in Byzanz lebenden Lateiner unter Verbot ihres Ritus gezwungen würden, dem griechischen Ritus zu folgen, und mit der «väterlichen Mahnung», diese Lateinerverfolgung abzustellen. Und nur eben darauf läßt Malaterra den Kaiser, der die päpstliche Mahnung «demütig aufgenommen habe», antworten, und zwar sogleich mit einer Einladung nach Konstantinopel zu einem griechisch-lateinischen Konzil, auf dem diese Angelegenheit diskutiert und entschieden werden sollte, damit das in dieser Frage bestehende Schisma (*illud schisma*) beseitigt würde. Das Konzil sollte in anderthalb Jahren stattfinden, und

(mit «Außenadresse» auf dem Verso des Schriftstücks). Vgl. als Parallellfall den Antwortbrief des Patriarchen Nikolaus an Urban (unten S. 256 und S. 258); DÖLGER, Form des Auslandsschreibens, S. 83 ff.; BRÜHL, Purpururkunden, S. 7. – Die Frage, ob es sich bei dem Kaiserschreiben an Urban um ein «Chrysobull» gehandelt hat, läßt sich nicht beantworten; DÖLGER-KARAYANNOPULOS, Urkundenlehre, S. 117 ff. und DÖLGER, Byzantinische Diplomatik (Epikritisches), S. 84 f. reservieren den Ausdruck («Goldsiegelurkunde») in der Zeit etwa seit 1090 mehr und mehr ausschließlich als terminus technicus für die feierlichen Privilegien- und Vertragsurkunden. Vgl. auch STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 337 (zum Kaiserbrief von 1089).

²⁸¹ *Ecclesia Dei*, Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 93), vgl. dazu Nikolaus III., Antwort an Urban II. (unten S. 252): εἰρηνεύειν τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ oder Basileios von Reggio im Brief an Nikolaus III. (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 103): περὶ τῆς ἐνώσεως τῶν ἀγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν. Der Begriff Schisma wird im Synodalprotokoll im Zusammenhang mit der Nicht-Erwähnung des Papstnamens in den Diptychen verwendet: ἐξ ὅτου ἀνὰ μέσον τῶν ἐκκλησιῶν σχίσμα γέγονε (unten S. 215) – also wie im Kaiserbrief in einem speziellen, engeren Wortgebrauch.

er, Kaiser Alexios, sei gerne (*libenter*) bereit, nicht nur einer solchen Konzilsdiskussion zuzustimmen, sondern auch deren rechte Entscheidung, *sive azymo, sive fermentato immolandum esset*, als verbindlich anzusehen. Noch aus der dürftigen Zusammenfassung, die der normannische Geschichtsschreiber, die *humilitas* des Kaisers hervorhebend, gibt, wird der Geist byzantinischer kaiserlicher «Kirchenhoheit» spürbar; denn eigentlich ist es der Kaiser, der, einer von ihm angeregten und genehmigten kirchlichen Diskussion und Konzilsentscheidung folgend, die Kircheneinheit wiederherstellt, (*ut*) *una ecclesia Dei unum morem teneret*²⁸².

Es gibt keinen Grund, den Bericht des Malaterra anzuzweifeln, wiewohl in ihm die Perspektive des ganzen Vorganges völlig verzogen wird und in wesentlichen Teilen verhüllt bleibt; vermutlich ist dies aber nicht die Schuld des Historiographen, der wahrscheinlich nichts anderes und nicht mehr zu berichten wußte. Malaterra scheint den Kaiserbrief selbst nicht oder nicht genauer gesehen zu haben, er hat wohl nur davon gehört – im Zusammenhang mit den Besprechungen, die Urban II. mit dem Grafen Roger von Sizilien zu Troina über die kaiserliche Antwort geführt hat²⁸³; und ihm wird, selbst wenn er bei dieser Konferenz anwesend war, auch nur das bekannt geworden sein, was dort besprochen wurde: die Frage der Azymenliturgie und der byzantinische Konzilsplan.

Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß der Kaiserbrief inhaltlich allein auf diese beiden Fragen begrenzt war und über die sehr viel wichtigere (und vor allem anderen zu regelnde) Frage der beantragten Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen gar nichts enthielt. Denn nach den Beschlüssen der Endemusa war der Konzilsplan völlig illusorisch, wenn die Voraussetzungen dafür nicht zuvor erfüllt waren. Dies wird indirekt auch durch die Antwort des Patriarchen bestätigt, in der vom Konzilsplan überhaupt noch nichts verlautet. Der Gedanke an eine Art (thematischer) Arbeitsteilung und Absprache zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen führt hier nicht weiter, zumal dann anzunehmen wäre, man hätte die Information über die entscheidenden Fakten und Zusammenhänge nur den päpstlichen Legaten zur mündlichen Berichterstattung überlassen. Auf den noch erhaltenen Patriarchenbrief und auf das Résumé Malaterras vom Kaiserbrief beschränkt, die sich im übrigen inhaltlich kaum sinnvoll ergänzen, bliebe die byzantinische Antwort, soweit sie schriftlich gegeben wurde, merkwürdig mosaikhaft, eigentlich recht unklar und unzusammenhängend. Wahrscheinlich aber hat der Kaiserbrief an Urban doch mehr enthalten, als Malaterra wußte oder mitteilte, nämlich die Benachrichtigung über das Hauptergebnis der Endemusa: daß die Annahme des Papstes zur Anaphora von der Einsendung eines päpstlichen Glaubensbekenntnisses abhängt und daß Zustandekommen und Termin des geplanten Konzils ihrerseits von der vorherigen (gewiß

²⁸² Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.).

²⁸³ Vgl. dazu unten S. 164 ff.

bald erfolgenden) Aufnahme des Papstnamens in die Diptychen abhängig seien. Mit dieser Hypothese würden sowohl die kaiserliche Einladung zum Konzil als auch der Inhalt des Patriarchenbriefes an Urban II. eher verständlich; insbesondere könnte man für die Beurteilung des weiteren Verlaufs der Dinge davon ausgehen, daß der Papst schon durch das kaiserliche Schreiben aus Konstantinopel vollständig informiert und nicht nur auf den Bericht seiner Legaten angewiesen war.

Dem Kaiser selbst freilich wird an dem geplanten Konzil und an der Überwindung liturgischer Gegensätze zwischen Lateinern und Griechen sehr gelegen gewesen sein; und wahrscheinlich gedachte Alexios, auf diesem Konzil möglichst nur diesen Punkt diskutieren und entscheiden zu lassen, weil ihm dies wohl erfolgversprechend erschien. In der Angelegenheit der Azymenliturgie und der Lateinerverfolgung hatte sich Urban II. ja auch an ihn gewandt, darüber hatte der Papst seine Legaten in Konstantinopel vortragen lassen²⁸⁴. Es ging um ein Alltagsproblem im Umgang der Griechen und Lateiner miteinander in Byzanz wie in Süditalien, und bei solchen liturgischen Divergenzen mochte das Wort «Schisma» leicht auf der Zunge liegen. Das konnte nach Meinung des Kaisers ein geeignetes, in geistlichen wie laikalen Kreisen «populäres» Thema für ein Verständigungskonzil werden; und hier schien ein «Schisma» verhältnismäßig leicht und erfolgreich zu überwinden zu sein, was sowohl der Kircheneinheit als auch dem kaiserlichen Ansehen und der kaiserlichen «Kirchenhoheit» förderlich werden mußte. Vielleicht hat Alexios deshalb gerade diese Frage in seiner Antwort an Urban besonders hervorgehoben. Und nur dies, nicht das ekklesiologische Problem des Glaubensbekenntnisses und der Aufnahme in die Diptychen, hat der Papst dann in Troina mit dem Grafen Roger besprochen. Deshalb berichtet Malaterra auch nur davon. Leider ist dies die einzige noch überlieferte Nachricht über die kaiserliche Antwort. Das Kaiserschreiben, das Alexios den zurückkehrenden päpstlichen Legaten mitgegeben hat, ist sicher in das päpstliche Register aufgenommen worden und mit diesem verloren gegangen.

Patriarch Nikolaus III. von Konstantinopel schickte sich ebenfalls gleich nach der Endemusa an, dem Papst zu antworten, und sein Schreiben an Urban II. vom September 1089 ist noch erhalten²⁸⁵. Da er vermutlich wußte, was Kaiser Alexios in seiner Antwort dem Papst mitteilte, setzte er in seinem Schreiben eigene Akzente, nachdem er einleitend zunächst seine Freude über das päpstliche Schreiben

²⁸⁴ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92). Auch dem Patriarchen von Konstantinopel hatten die Legaten die päpstliche Klage vorgetragen, vgl. Antwortschreiben Nikolaus' III. an Urban, unten S. 251.

²⁸⁵ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 954; It. Pont. 10, 20 Nr. 12 und 10, 101 Nr. 1; Text, Übersetzung und Kommentar unten S. 249. Die dem Schreiben beigefügten Datenangaben stimmen mit denen des Endemusa-Protokolls überein und verweisen auf September 1089.

ausgedrückt hatte. Von Schisma war dabei wie in dem ganzen Brief nicht die Rede, nur immer wieder von Eintracht und Sorge um die Kircheneinheit. Der Patriarch nahm sich für seinen Brief zwei Themen vor, die ihm wesentlich und nunmehr auch spruchreif schienen. Das eine war die ekklesiologische Erprobung des Papstes: Nikolaus III. bestand sehr nachdrücklich auf der Einsendung der päpstlichen Inthronistica mit dem üblichen Glaubensbekenntnis und legte dem Papst eindringlich dar, daß vor allem dies im Interesse der kirchlichen Einheit unerläßlich notwendig sei. Er berief sich dafür gar nicht erst auf den Beschluß der Endemusa, sondern allein auf die alte kirchliche Tradition, die Urban nun seinerseits – als einer der «gleichrangigen Kirchenführer und Amtsbrüder» – beachten und wiederbeleben sollte. Als maßgebliches Beispiel nannte er dabei, wie es der griechischen ekklesiologischen Tradition und wohl auch dem herkömmlichen Formular byzantinischer Inthronistiken entsprach, den «großen Paulus», der einst in Jerusalem durch Darlegung seines Glaubens und seiner Lehre die Gemeinschaft mit den übrigen Jüngern Christi herstellte. Vielleicht war die ausführliche Berufung auf Paulus auch eine Replik darauf, daß Urban in seinem Schreiben, wie stark zu vermuten ist, den in der römischen Ekklesiologie hervorragenden Apostel Petrus besonders hervorgehoben hatte. Da er beim Patriarchen des Westens die Kenntnis sowohl vom Inhalt einer Inthronistica als auch von dem üblichen Verfahren (prüfendes Studium des Glaubensbekenntnisses und dessen Erwiderung mit einem Antwortschreiben sowie Aufnahme in die Diptychen) voraussetzen konnte, ging der Patriarch auf diese Punkte nicht mehr ein, wie er denn überhaupt die Endemusa und ihre Beschlüsse gar nicht erwähnte. Auch über das geplante Konzil schrieb er jetzt noch nichts; das lag noch in der Ferne, und die unabdingbare Voraussetzung für sein Zustandekommen war ja zunächst einmal die Darlegung und Feststellung der Orthodoxie des Papstes von Rom. Darin gab sich der Patriarch eher zuversichtlich und regte bereits an, Urban möge seine Inthronistica den beiden Übermittlern seines Briefes zur Überbringung nach Konstantinopel mitgeben. Um 1089 schien in byzantinischer Sicht, freilich unter dieser Bedingung, die Wiedereinbeziehung des Papstes in die Anaphora problemlos zu sein²⁸⁶.

Das andere Thema war die kirchenpolitische Erprobung des Papstes, über die

²⁸⁶ Dazu ist anzumerken, daß z. B. Papst Leo IX., von dem wir ein solches Glaubensbekenntnis besitzen (JL 4297, WILL, Acta, S. 168 ff.; MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 458 ff.), das in Antiochia und in Konstantinopel bekannt war (vgl. MICHEL, a. a. O. 2, 417, mit Edition der in Konstantinopel hergestellten griechischen Übersetzung, S. 458 ff.), in Byzanz in hohem Ansehen stand (auch nach dem Vorfall von 1054), bei Michael Kerullarios selbst (vgl. WILL, Acta, S. 174, 15 f.) wie bei Petros III. von Antiochia (WILL, Acta, S. 203, 25); vgl. auch MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 178 («Die Anaphora des Papstes»).

man zwar bei der Endemusa nicht verhandelt hatte, die ihm aber als Patriarchen von Konstantinopel unter den gegebenen Umständen ratsam und auch möglich schien. Nikolaus III. ging zunächst auf die Klage des Papstes über Lateinerverfolgung in Byzanz ein und wies den Vorwurf Urbans entschieden als ganz unbegründet zurück; von solcher Bedrängung der Lateiner könne keine Rede sein, vielmehr – und damit kam der Patriarch zu seinem kirchenpolitischen Anliegen – sei die Situation grundsätzlich die: so wie der Papst die Griechen im Westen nicht unterdrücke und vertreibe, so würden auch die Lateiner in Byzanz in ihrer Kultfreiheit nicht bedrängt. Hier wurde, zunächst noch allgemein, die Frage nach der «Griechenpolitik» Urbans in Süditalien gestellt, über deren Grundkonzeption der Patriarch sicher von den päpstlichen Legaten etwas erfahren hatte. Die Endemusa hatte das nicht erörtert, sei es, weil der Kaiser auch diese Einzelfrage nicht in die auf die Diptychenfrage konzentrierte Debatte einbeziehen wollte, sei es, weil man dies mehr als eine Angelegenheit des Patriarchats Konstantinopel selbst und weniger als ein Problem der allgemeinen Kircheneinheit betrachtete und weil der Patriarch dafür nur mäßiges oder geringes Interesse bei seinen Amtskollegen finden konnte²⁸⁷. Nikolaus III. ging es hier um Konkretes, um den Erweis nicht nur des guten Willens Urbans, sondern auch seines tatsächlichen Durchsetzungsvermögens im normannischen Süditalien; und beides ließ sich an den beiden Fällen Rossano und Reggio praktisch erproben.

Ebensowenig wie Urban II. dachte Nikolaus III. daran, einen im übrigen ganz unnützen Jurisdiktionsstreit zwischen Konstantinopel und Rom um Süditalien zu beginnen; hätte er etwa den römisch-byzantinischen Verständigungsversuch erschweren oder hintertreiben wollen, so wäre dazu in dieser Sache immerhin Anlaß gewesen. Aber der Patriarch von Konstantinopel suchte vielmehr die amtsbrüderliche Mitwirkung und Hilfe des Papstes von Rom für die Erhaltung der griechischen Kirchen in jenem nunmehr auch schon nicht mehr umstrittenen, sondern endgültig von den Normannen beherrschten Gebiet, in dem der

²⁸⁷ Bezeichnend dafür dürfte eine Äußerung des Metropolitens Niketas von Ankyra in seiner Schrift «Über die Synoden» sein, die er bei seiner Erörterung über den patriarchalen Oikumenikos-Titel machte: ... ἐπεὶ πάντοσε τῆς οἰκουμένης οὐ παρεκτείνεται · τὰ γὰρ σχοινίσματα καὶ ἄχρι Ῥώμης καὶ Σικελίας πάσης καὶ Ἀλεξανδρείας, Ἱεροσολύμων τε καὶ Ἀντιοχείας καὶ Ἀρμενίας καὶ Περσίας ἢ καὶ Ἰνδίας καὶ Αἰθιοπίας οὐκ ἐξήπλωσεν. Ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ αἶδε κατοικοῦνται; Πῶς οἰκουμενικός, μηδὲ βῆμα ποδὸς κεκτημένος ἐν ταῖς εἰρημέναις – puisque le siège (Konstantinopel) n'étend pas son pouvoir sur tout l'univers; ses frontières ne se déploient pas jusqu'à Rome et toute la Sicile, Alexandrie, Jérusalem et Antioche, l'Arménie et la Perse, ou encore les Indes et l'Éthiopie. Ces régions ne sont-elles pas, elles aussi, habitées? Alors quel est cet oecuménique qui ne possède même pas un pied de terre dans ces régions? (Text und französische Übersetzung bei DARROUZÈS, Documents inédits d'ecclésiologie byz., S. 222 f.; vgl. auch unten S. 233 mit Anm. 77 und S. 265 mit Anm. 167).

römische Papst noch mehr ausrichten konnte als der byzantinische Patriarch. So empfahl er denn dem Papst namentlich die beiden griechischen Bischöfe, den Metropolit Basileios von Reggio und den Erzbischof Romanos von Rossano, mit denen er ganz offensichtlich schon früher, vor September 1089, ihre Annäherung an den Papst besprochen hatte²⁸⁸. Da Urbans Toleranzpolitik nunmehr eindeutig festzustehen schien, gab der Patriarch diesen Bischöfen seine endgültige Genehmigung zur Verständigung mit dem Papst²⁸⁹. Wenn Urban II. in seinem Schreiben etwa die päpstliche *sollicitudo omnium ecclesiarum* erwähnt hat, so nahm ihn der Patriarch jetzt beim Wort: der Metropolit von Kalabrien bedürfe der päpstlichen Fürsorge, um sein Kirchenamt, das ihm kanonisch zuteil geworden, auch praktisch übernehmen zu können; der Erzbischof von Rossano brauche die päpstliche Unterstützung nicht nur wegen seiner Verständigung mit dem Papst, sondern auch in seinen Auseinandersetzungen mit den Lateinern in seinem Sprengel.

Ferner teilte er dem Papst mit, die beiden griechischen Prälaten seien zu ihm entsandt worden sowohl in ihren eigenen Angelegenheiten als auch «wegen des Briefes», den er, Nikolaus, «in oben erwähneter Angelegenheit» an ihn geschrieben habe. Damit konnte dem Zusammenhang nach nur die Einsendung der päpstlichen Inthronistica gemeint sein; der Patriarch hatte demnach Basileios von Reggio und Romanos von Rossano auch als Überbringer seiner Antwort an Urban bestimmt.

Was Nikolaus III. in seiner Antwort an Urban nicht mehr ausführlicher mit-

²⁸⁸ Vgl. dazu oben S. 81 mit Anm. 134-135. Wenn Nikolaus dem Papst schrieb, die beiden Bischöfe hätten sich, «teils aus eigenem Antrieb, teils von uns (dem Patriarchen) dazu ermuntert», auf den Weg zu ihm gemacht, so muß dies zwischen Nikolaus, Basileios und Romanos schon vorher vereinbart gewesen sein; denn um Mitte September 1089 waren beide sowie auch der Metropolit (Stephanos) von S. Severina bereits bei Urban auf dem Konzil in Melfi (It. Pont. 10, 21 Nr. *13, S. 102 Nr. *2, S. 126 Nr. *1), wo sich Romanos von Rossano und Stephanos von S. Severina mit Urban verständigten, während Basileios von Reggio mit dem Papst in schärfsten Konflikt geriet. Aber davon konnte Patriarch Nikolaus bei Abfassung seiner Antwort an Urban noch nichts wissen. Vermutlich sind die Bischöfe nach Melfi gekommen, um zunächst die kirchenpolitische Linie Urbans zu erkunden und haben sich dann, wie Romanos und Stephanos, welche die päpstliche Bedingung günstig und akzeptabel fanden, mit dem Papst verständigt oder wie Basileios, der die päpstliche Forderung als unzumutbar empfand, einem Zusammengehen mit Urban verweigert.

²⁸⁹ Das muß mit den Mandaten Nikolaus' III. an Basileios und vermutlich auch an Romanos geschehen sein (GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948-949, beide hier noch zu September 1088 gesetzt, obgleich diese Stücke eher mit Nr. 954 zu September 1089 gehören; vgl. dazu den Rechtfertigungsbrief des Metropoliten Basileios an den Patriarchen vom Frühjahr 1090, unten S. 175 mit Anm. 329.

teilte, war, daß er außerdem zumindest an Basileios, vielleicht auch an Romanos, den Auftrag erteilt hatte, mit dem Papst weitere Besprechungen «über die Einheit der Kirchen, gemäß der in Konstantinopel getroffenen Verfügungen» zu führen²⁹⁰. Diese Unterredungen, die wohl anlässlich der Überreichung der Antwort des Patriarchen und der Ausstellung der päpstlichen Inthronistica stattfinden sollten, konnten nach Lage der Dinge nur noch die auf dem geplanten Konzil zu regelnden Angelegenheiten betreffen, und man wird sie als den Beginn der Konzilsvorbereitungen ansehen dürfen.

Damit wird auch der besondere Geschäftsgang erkennbar, den die patriarchale Korrespondenz nehmen sollte und zum Teil auch genommen hat. Im Unterschied zum Kaiser leitete der Patriarch seine Antwort nicht über die päpstlichen Legaten, sondern über seine süditalischen Mittelsmänner. Ihnen, dem Erzbischof von Rossano und dem Metropolit von Basileios von Reggio, schickte er sein Antwortschreiben an Urban II. zur Bestellung zu, erteilte ihnen durch offizielles Mandat die Erlaubnis, sich mit Urban zu einigen, und gab den Auftrag zu Besprechungen mit dem Papst in der Frage der allgemeinen Kircheneinheit, wobei er als Instruktionsmaterial für sie noch eine amtliche Abschrift des kaiserlichen Synodalprotokolls mitübersandte. Über Rossano und Reggio ist diese Korrespondenz dann schließlich zu Basileios nach Durazzo gelangt, aber da Basileios die Aufträge des Patriarchen nicht mehr erfüllte, sondern die Schriftstücke bei sich behielt, hat Urban II. die kirchliche Antwort aus Byzanz, den Patriarchenbrief von 1089, nicht erhalten²⁹¹.

Im Ganzen zeigt die Antwort des Patriarchen durchaus den Geist der Versöhnlichkeit und Verständigungsbereitschaft. Da ist keine auch nur versteckte Feindschaft gegenüber Rom, keine Hinterhältigkeit und kein Sich-Versagen zu entdecken, in der Form, gerade auch in den Intitulationen, aber auch im Inhalt, keine Provokation zu finden. Zwar wirkt die Diktion des Briefes gelegentlich etwas schulmeisterlich, aber trotz aller umständlichen Rhetorik fehlt es nicht an einer gewiß distanzierten Herzlichkeit. Nikolaus holte auch die aus der kirchlichen Kontroversliteratur bekannten und in griechisch-lateinischen Korrespondenzen gerne abgehandelten Streitfragen gar nicht erst hervor, und selbst da, wo er zu dem gespannten Verhältnis zwischen Lateinern und Griechen in Byzanz oder in Süditalien Stellung nahm, vermied er jede Verschärfung der Divergenzen. Gewiß betrachtete und behandelte er den Papst von Alt-Rom nur als seinen ekklesiologisch gleichrangigen Amtsbruder, als *unum patriarcharum*, wie Kardi-

²⁹⁰ Vgl. den Rechtfertigungsbrief des Basileios an den Patriarchen, unten S. 175; GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948-949.

²⁹¹ Vgl. dazu STIERNON, Basile de Reggio, S. 203 ff.; DERS., Rome et les églises orientales, S. 338, 340 f.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 297; im Ansatz auch schon BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 326 f.; unten S. 212 ff. und 224 f.

nal Deusdedit gesagt hätte²⁹², doch mit großem Respekt und Entgegenkommen; offenbar sah er in Urban einen Mann, der ehrlich auf die Kircheneinheit bedacht war, und einen besonders auch für Süditalien zu gewinnenden Bundesgenossen.

Das Studium der byzantinischen Antwort insgesamt und im Rahmen ihrer zeitgeschichtlichen Bedingungen gibt wohl Anlaß genug, sich von dem zweifachen Vorurteil zu lösen: zum einen, daß Urbans Verständigungsversuch eine rein opportunistische, nur diplomatisch geschickte, dabei reichlich unverfrorene Unternehmung gewesen sei²⁹³, und daß ihm von byzantinischer Seite nur mit gleicher Münze heimgezahlt worden sei, indem man ihm ebenfalls bloß diplomatisch, dabei eigentlich mißtrauisch und verschlagen, geantwortet habe²⁹⁴; zum andern, daß der Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt, unnütz und bei dem inzwischen erreichten Maße an griechisch-lateinischer Entfremdung und Gegensätzlichkeit historisch unmöglich gewesen sei.

Urbans II. «Kompromiß von Melfi» war vielleicht in der Praxis nicht ganz neu, aber als offiziell deklariertes Programm doch originell und zukunftsweisend. Sein bei Kaiser und Patriarch angemeldeter Anspruch auf Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen mag als kühne Unternehmung erscheinen, kam aber doch mehr aus einem allgemeinen ekklesiologischen Impuls als nur aus einem unmittelbaren Bedürfnis im Obedienzkampf gegen Wibert-Clemens III. Und ebenso war die byzantinische Antwort kirchenpolitisch wie ekklesiologisch durchaus ehrlich und ernst gemeint, offenbar auch von großen Erwartungen bestimmt. So wird hier die Behauptung gewagt, daß die lateinisch-griechische Verständigung damals beiderseits in ehrlicher Überzeugung und mit gutem Willen versucht worden ist und daß sie auch durchaus eine Chance des Gelingens gehabt hat. Das tatsächliche Scheitern ist freilich leichter darzulegen als der mögliche Erfolg.

²⁹² Deusdedit, *Libellus contra invasores et symoniacos* I, 11 (MGH Ldl 2, 310, 13): Papst Nicolaus II. *unus scilicet patriarcha* . . ., vgl. oben Anm. 91 und 93.

²⁹³ Von «Spekulation» und «diplomatischer Geschicklichkeit», mit der Urban «sich in die dankbare Rolle des Unrechtduldenden hineinmanövrierte», schrieb HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 87, der hier nur «überlegenes diplomatisches Geschick» sehen wollte (S. 97); daraus wurden dann bei ZIESE, Wibert, S. 185, «Urbans reichlich unverfrorene Forderungen».

²⁹⁴ «Nur mit größtem Widerstreben» hätten sich Patriarch und Kirchenhierarchie dem mehr auf politischen Nutzen bedachten Kaiser gefügt, meinte ZIESE, Wibert, S. 185, bei dem der Metropolit Basileios von Reggio repräsentativ für die byzantinische Haltung überhaupt geworden ist. Zu den Vermutungen über eine mißtrauische, im Grunde ablehnende Haltung der byzantinischen Kirche gegenüber Rom und die «wahre Gesinnung» Nikolaus' III. vgl. auch oben Anm. 274 und unten S. 269 mit Anm. 177.

Die Reaktion Urbans II.

Urban war seit etwa Mitte September von Melfi aus weiter in den zunehmend stärker griechisch geprägten Süden Italiens gezogen. Weitere Begegnungen mit griechischen Bischöfen, Klerikern oder Laien werden dabei nicht erkennbar. Äußerlich gesehen, scheint der Verlauf dieser päpstlichen Reise bestimmt von Einladungen der Normannen Roger (Bursa) und Bohemund sowie der Äbte Urso von Banzi und Elias von St. Nicolaus zu Bari. Die durch Weihehandlungen, Privilegienerteilungen und Rechtsentscheidungen bekannten Stationen sind in chronologischer Folge: Venosa (21. September), Banzi (Ende September, Weihe der Klosterkirche), Bari (30. September – etwa 5. Oktober), von dort aus ein Besuch in Trani (in den ersten Oktobertagen) und schließlich, wieder von Bari aus, ein Aufenthalt in Brindisi (wohl auch im frühen Oktober dieses Jahres 1089)²⁹⁵.

Für Bari, Trani, Brindisi waren wichtige Rechtsentscheidungen, administrative und kirchenorganisatorische Regelungen zu treffen, Abgrenzung von Bistümern und Metropolen, Rückverlegung des Bischofssitzes von Oria nach Brindisi, wo der Papst dann die Kathedralweihe vornahm. Die bedeutendsten, auch die Griechen besonders interessierenden Aktionen und Feierlichkeiten fanden in dem alten byzantinischen Zentrum Bari statt. Hier erwartete den Papst der kürzlich zum Erzbischof von Bari erhobene Benediktinerabt Elias, der möglicherweise ein

²⁹⁵ Die Einladung nach Banzi zur Klosterweihe erfolgte bereits bei Urbans Aufenthalt in Montecassino im Juli 1089 (It. Pont. 9, 462 Nr. *3), die nach Bari wohl während des Konzils in Melfi im September 1089 (It. Pont. 9, 442 Nr. *1). Itinerarbelege: VENOSA, Sept. 21, JL 5410, It. Pont. 8, 318 Nr. 7; BANZI, zwischen 22.-29. Sept., mit Weihe der Klosterkirche, It. Pont. 9, 462 Nr. *3, JL 5487 und JL 5537; KLEWITZ, Studien zur Wiederherstellung, S. 160 ff., 165 (bei JL 1, 672 irrig zu 1093 gesetzt); in Banzi 1089 Sept. 24 datiert ist ein neu entdecktes Privileg Urbans II. für Abt Berengar von Venosa; auf diese bisher unbekannte Urkunde Urbans II. (Neapel, Bibl. Naz. ms. S. Martino 436, T. LII fol. 5-5') hat mich Herr Professor H. Houben, Lecce, aufmerksam gemacht und mir davon eine Kopie zugesandt, wofür ich ihm hier besonderen Dank sage. BARI, Sept 30, JL 1, 665, It. Pont. 9, 319 Nr. *6: Weihe des Abts Elias zum Erzbischof; Okt. 1, It. Pont. 9, 327 Nr. *1: Erhebung der Nikolausreliquien und Weihe der «Confessio»; TRANI, Anfang Okt., JL 5414, It. Pont. 9, 291 Nr. 4; vgl. PRATESI, *Alcune diocesi* S. 238: «un documento non perfezionato»; Okt. 3, JL 5413, It. Pont. 9, 388 Nr. 14; BARI, Okt. 5, JL 5412 (Okt. 7), It. Pont. 9, 319 Nr. 7 (Okt. 5), PRATESI S. 231 ff. mit Teilphotographie (fig. 2): *tertio non. oct.*; BRINDISI, JL 1, 665, It. Pont. 9, 388 Nr. *15, Kathedralweihe, «Okt.-Nov.» zu unbestimmter Zeit. – Der nächste urkundlich belegte Aufenthaltsort ist dann erst wieder TERRACINA, Dez. 19, JL –; RAMACKERS, Papsturkunden Frankreich NF 5, 83 Nr. 21.

Bekannter und Freund Urbans aus einer früheren Begegnung in La Cava war²⁹⁶. Elias, der in Bari anscheinend engere Beziehungen zu Griechen, auch zu einstigen byzantinischen Würdenträgern, hatte und offenbar mit dem byzanzfreundlichen Bürgertum in Verbindung stand, war persönlich dem gregorianischen Papsttum und dem lateinisch-benediktinischen Mönchtum zugewandt. Insbesondere seit dem abenteuerlichen Raub der Nikolausreliquien aus Myra war Elias als Vertrauter und als eine der führenden Persönlichkeiten der Bareser Handelsbürger und Seeleute hervorgetreten, und mit der vorläufigen Verwahrung der kostbaren Reliquien beauftragt, war er zum eifrigen Förderer des nunmehr für Bari charakteristischen Nikolauskultes geworden. Als neu erwählter Erzbischof erschien er durchaus als Repräsentant von Klerus und Volk von Bari und war für Urban II. auch als Vermittler zwischen Lateinern und Griechen von besonderem Interesse.

In Bari erteilte der Papst dem Abt, den er in betont herzlicher Form als *specialis Romanae Ecclesiae filius* ansprach, die Bischofsweihe in einem als Ausnahme hervorgehobenen Gunsterweis «entgegen römischem Brauch in der eigenen Bischofsstadt» (*contra morem nostrae Romanae et apostolicae ecclesiae... in sede propria*), verlieh ihm das Pallium und bestätigte ihm das erzbischöfliche Amt, die Kirchenprovinz und die Besitzungen des Erzbistums, darunter insbesondere die Klöster lateinischer und griechischer Observanz (*cum monasteriis... graecis aut latinis*). Die darüber am 5. Oktober ausgestellte Urkunde²⁹⁷, welche die soeben zitierten Formulierungen enthält, ist auch in anderer Hinsicht interessant. In der Arenga, einer Mischform aus Heiligen- und Besuchs-Arenga, gab Urban lakonisch als Grund seiner Reise nach Apulien die «Erledigung kirchlicher Angelegenheiten» an (*propter ecclesiastica negotia exsequenda*) – ähnlich knapp sollte später auch die Begründung für die Frankreichreise lauten. Als Veranlassung seines Besuchs in Bari nannte er die Einladungen des Herzogs Roger und seines Bruders Bohemund (*charissimorum filiorum Romanae ecclesiae*) sowie des

²⁹⁶ Zu personengeschichtlichen Zusammenhängen und einigen biographischen Data des Erzbischofs Elias von Bari vgl. NITTI, *Ripresa Gregoriana*, S. 16 ff., 54 ff. u. ö., dessen Belege leider nicht immer präzise und kontrollierbar sind. Eine neuere historische Einordnung des Abts und Erzbischofs Elias und seines Vorgängers Urso, mit Korrekturen zu Nitti, gab PERTUSI, *La contesa per le reliquie di S. Nicola*, S. 6-56. Zu dem 1089 verstorbenen Erzbischof Urso vgl. oben Anm. 122. – Zu dem möglichen Aufenthalt Odo-Urbans in La Cava (vielleicht um 1079/80) vgl. Bd. 1, 53.

²⁹⁷ JL 5412, It. Pont. 9, 319 Nr. 7 (MIGNE PL 151, 307 ff.) ist in der Überlieferung und zum Teil auch im Sachinhalt nicht ganz zuverlässig, jedoch diplomatisch unverdächtig; vgl. PRATESI, *Alcune diocesi*, S. 231 f., 235 f., 241; nach CASPAR, *Kritische Untersuchungen*, S. 235 ff. und KLEWITZ, *Bistumsorganisation*, S. 29 ff., ist die Liste der bestätigten Suffraganbistümer interpoliert. Nach PRATESI S. 236 und NITTI, *Ripresa Gregoriana*, S. 317 und 506, handelt es sich um eine spätere Originalnachbildung.

Erzbischofs Elias und die besondere Verehrung des heiligen Nikolaus. Im Vergleich mit den späteren Palliumurkunden erscheint hier das Formular noch recht freizügig. Das hängt mit den Anfangsschwierigkeiten der neuen päpstlichen Kanzlei zusammen, die sich zudem mit der römischen Teilkurie damals auf langdauernder Reise befand. Es war aber ganz offensichtlich orts- und zeitbedingt, wenn der Papst in dieser Urkunde wiederholt und nachdrücklich auf Kundgebung der Stellung und Autorität der Römischen Kirche bestand, so etwa bei dem päpstlichen Rechtsvorbehalt, mit dem er Elias das Erzbistum zur Regierung und Verwaltung *episcopali jure* bestätigte: *salva Romanae auctoritate ecclesiae, quae instituyente Domino ecclesiarum omnium princeps est cuique ut matri summa debet ab universis reverentia exhiberi*. Diese spezielle ekklesiologische Erläuterung war sicher nicht nur an Erzbischof Elias gerichtet, sondern zugleich auch für die Normannen und die Griechen bestimmt. Auch dürfte die hier eher pastorale Akzentuierung der Pallium-Exhortatio aus besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Verhältnisse im lateinisch-griechischen Apulien gewählt worden sein.

Das weiteste und stärkste Echo bei Lateinern, Griechen und bis zu den Slawen im Reich Kiew fand Urbans Wirken in Bari mit der feierlichen Erhebung der Reliquien des heiligen Nikolaus und ihrer Beisetzung im Altar der Krypta des ersten Teils der bereits im Bau befindlichen neuen Nikolausbasilika²⁹⁸. «Aus ganz besonderer Liebe zum heiligen Bekenner Nikolaus haben wir eure Stadt besucht und unter großer Beteiligung und Freude des von überall her zusammenströmenden Volkes die Reliquien des heiligen Nikolaus an den Ort der vorbereiteten Grablege übertragen» – so ließ Urban den Vorgang in seiner Palliumurkunde für Erzbischof Elias festhalten²⁹⁹. Abgesehen von dem stadtpolitischen Triumph der Bareser (insbesondere auch gegenüber der Konkurrenz Venedigs), war dies für Lateiner und Griechen ein großes Kirchen- und Volksfest, bei dem, unmittelbar wie auch auf lange Zeit hinaus, die religiöse Mentalität und Frömmigkeitsstimmung über Rechtsfragen, Probleme der Kirchenpolitik und theologische Kontroversen den Sieg davontrug – ganz ähnlich wie es später bei Urbans Weihehandlungen und Kreuzzugsaufrufen in Frankreich sein sollte.

Freilich waren die Entführung des heiligen Nikolaus aus Myra und die Reliquienerhebung in Bari für Byzanz ein gewisser «Verlust», aber in mancher Hin-

²⁹⁸ JL 1, 665, It. Pont. 9, 327 Nr. *1; vgl. oben Anm. 10 (Lit.). Zu den Vorgängen in Bari 1089 näherhin: LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 68 ff.; NITTI, Ripresa Gregoriana, S. 298 ff.; CIOFFARI, Leggenda, S. 307 ff. (in der Kommentierung des Kiewer Translationsberichts); JONES, S. Nicholas of Myra, S. 172 ff., 202 ff.

²⁹⁹ JL 5412, It. Pont. 9, 319 Nr. 7 (MIGNE PL 151, 308); der Gedenktage der Translation erscheint auch in der Festtagsliste des Palliumprivilegs (PL 151, 309). Fortan scheint die Nikolausverehrung zu den von Urban II. besonders geförderten Heiligenkulten gehört zu haben; vgl. BRAKEL, Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, S. 294 ff., 305 f.

sicht doch auch nur ein halber, und von Verstimmung oder Vorwürfen war denn auch nicht die Rede. Entscheidend wurde das Moment einer allgemeinen Frömmigkeitsbewegung in West und Ost, die in der Historiographie und Hagiographie weithin Niederschlag fand, vor allem etwa in dem Translationsbericht von Kiew. Lateiner und Griechen fanden sich zusammen in der gemeinsamen, neu sich belebenden Verehrung des heiligen Nikolaus und in der allgemeinen Anerkennung gottgefälliger Frömmigkeit der Christen von Bari und des Papstes Urban von Rom, der hier wesentlich zur Begründung eines neuen großen Wallfahrtszentrums von europäischer Bedeutung beigetragen hatte³⁰⁰. Auch bezüglich des Papstschismas führten die Vorgänge in Bari eine Klärung zugunsten Urbans II. herbei: Wenn Wibert-Clemens III. in Bari je Anhänger gehabt hatte, so war seine Zeit dort nun vollends um, und insbesondere das Andenken an die Nikolaustranslation verband sich künftig mit dem Namen Urbans als des rechtmäßigen Papstes.

Die Feierlichkeiten in Bari, auch die Kathedralweihe in Brindisi, nahmen naturgemäß einige Zeit in Anspruch, auch wenn man Feste und Ruhepausen nicht allzu sehr hinauszog. Man wird aber wohl annehmen dürfen, daß Urban während dieser Zeit, die ihm manche Selbstbestätigung und auch erfreuliche pastorale und jurisdiktionelle Aktivität brachte, doch mit einiger Ungeduld auf die Rückkehr seiner Legaten aus Konstantinopel wartete, wo es inzwischen um ungleich Bedeutenderes als um regionale, von Normannen gestützte Kirchenpolitik, auch um Schwierigeres als die Dokumentierung lateinisch-griechischer Einheit um das Grab des heiligen Nikolaus gegangen war. Die Legaten, die sich in Konstantinopel kaum lange aufhielten – die Endemusa war offensichtlich rasch zu ihrem Beschluß gelangt, auch die Antwort des Kaisers dürfte schnell ausgefertigt und übergeben worden sein – konnten, bei wiederum etwa vierwöchiger Reisezeit, um Anfang Oktober in Bari oder Brindisi, einer der Anlegestellen für den Verkehr zwischen Byzanz und Italien, den Papst erreichen.

Wenn die im Verlauf der bisherigen Darstellung dargelegten Vermutungen zutreffen, ist Urban II. jetzt über die byzantinische Antwort, vor allem auch über den sachlichen Zusammenhang ihrer einzelnen Inhalte, vollständig und zutreffend informiert worden. Im Kaiserbrief, den die Legaten mitbrachten, stand aller Wahrscheinlichkeit nach mehr, als Malaterra zu berichten weiß; hinzu kam der mündliche Bericht der Legaten, denen man die für den Papst wesentlichen Beschlüsse der Endemusa sicherlich offiziell mitgeteilt hatte. Außerdem hatte der des Griechischen kundige und in Konstantinopel wohl auch persönlich bekannte Abt Nikolaus von Grottaferrata manches erfahren können. Im übrigen vermochten die Legaten einen Stimmungsbericht aus Konstantinopel zu geben, der im

³⁰⁰ Vgl. oben S. 9 mit Anm. 13; ferner CIOFFARI, *Leggenda*, S. 240 ff., 321; NITTI, *Traslazione*, S. 366, 395; GEARY, *Furta Sacra*, S. 106 ff., 127.

ganzen wohl recht günstig lautete. Sie werden ferner gemeldet haben, daß auch Patriarch Nikolaus dem Papst ein Schreiben zusenden werde. Urban wird also auch von der byzantinischen Forderung nach der üblichen Inthronistica mit dem Bekenntnis zu Glaube und Tradition als Vorbedingung für die Einschreibung seines Namens in die Diptychen erfahren haben, nicht nur von dem Konzilsplan und der Bereitschaft des Kaisers, sich (was den Brotgebrauch in der Meßliturgie betraf) der Entscheidung eines lateinisch-griechischen Konzils anzuschließen.

Alles jedoch, was man über Urbans Reaktion erfährt – und auch dies nur aus dem kurzen Bericht des Gaufred Malaterra, denn wiederum fehlen die römisch-päpstlichen Quellen – ist dies, daß der Papst sich mit dem Grafen Roger von Sizilien in Troina über den Konzilsplan im Zusammenhang mit der Frage der Azymenliturgie beraten hat³⁰¹. Die Besprechung muß wohl gleich im Anschluß an die Rückkehr der Legaten und aufgrund der von ihnen übermittelten byzantinischen Antwort stattgefunden haben³⁰², im Spätjahr, etwa im November 1089.

Vom Itinerar her verbinden sich mit diesem Zeitansatz keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, auch der von Malaterra geschilderte chronologische Zusammenhang gibt wohl kein unlösbares Problem auf, wenngleich man auch hier wieder nicht ganz ohne Hypothesen auskommt. Der Landweg von Bari-Brindisi (etwa Mitte Oktober) nach Troina und von dort, jeweils mit Überfahrt zwischen Reggio und Messina, nach Terracina (19. Dezember) erscheint freilich als zu langwierig für die genannte Zeitspanne; zudem fehlt für diese lange Reise jede Aufenthaltsspur, jeglicher Itinerarbeleg. Hier kann die Annahme einer Reise zu Schiff weiterhelfen. Die Verbindung Dyrrhachium-Bari hatte soeben noch funktioniert, Transportmittel konnten die Bürger von Bari und die Normannen, Herzog Roger von Apulien oder Bohemund von Tarent, zur Verfügung stellen. Allerdings kam man damit in die Grenzzeiten des mittelmeeischen Seeverkehrs, und die Fahrt übers Meer (wenn auch in Küstennähe) mag für den reise- und unternehmungsfreudigen Urban ein gewisses Wagnis bedeutet haben zu einer

³⁰¹ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92-93); JL 1, 658 (zu 1088); It. Pont. 8, 23 Nr. *70 (1088 April); It. Pont. 10, 187 Nr. *81 (1089 Oct.-Nov.). – Zur Bedeutung Malaterras, zu Geist, Wert und Überlieferung seines Geschichtswerks vgl. PONTIERI, Prefazione zur Edition, S. LI ff.; DERS., Goffredo Malaterra, in: *Tra i Normanni*, S. 213 bis 281; OLDONI, *Mentalità e evoluzione*, S. 162 ff.; CAPITANI, *Specific motivations*, S. 6 ff.; PALUMBO, *L'età normanna*, Riv. Stor. del Mezzogiorno 4 (1969) S. 16 ff.; RESTA, *Per il testo di Malaterra*, S. 399-456.

³⁰² Meinen früheren chronologischen Ansatz der Konferenz zu Troina, Frühjahr 1088, gleich nach der Wahl Urbans (vgl. Bd. 1, 116 mit Anm. 387-388) korrigiere ich hiermit im Anschluß an die von ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 300 f. und STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 340, DERS., *Basile de Reggio*, S. 210, aufgestellte und zuletzt von GIRGENSOHN, It. Pont. 10, 187 Nr. *81, übernommene Chronologie.

Jahreszeit, in der die Handelsschifffahrt wegen der Wettergefahren ihren Betrieb im allgemeinen bereits einstellte³⁰³.

Die chronologischen Angaben bei Malaterra wird man nicht unbedingt buchstäblich nehmen müssen, sondern großzügiger sehen dürfen. Daß Malaterra den Papst aus Terracina nach Troina kommen läßt, hat schon Erdmann als für die Chronologie unerheblich dargetan³⁰⁴. Malaterra schildert die Konferenz zu Troina im Zusammenhang mit der damaligen Belagerung der Stadt Butera durch Roger, die nach seiner Darstellung im Cap. 12 Anfang April 1088 begonnen hat; das braucht die Annahme nicht zu hindern, daß die in Cap. 13 dann berichteten Ereignisse (Zusammenkunft in Troina, Einnahme Buteras), ohne daß der Chronist das neue Jahr nennt, ins Jahr 1089 gehören und daß die Belagerung bis gegen Ende dieses Jahres gedauert hat oder sogar erst im Frühjahr 1089 begonnen hat³⁰⁵. Vielleicht hat der Hinweis in den Annales Beneventani auf eine Reise

³⁰³ Vgl. UDOVITCH, *Time, the sea and society*, S. 530 ff.; den (nicht ganz unangefochtenen) Übersichten von Udovitch über die Fahrtauern zufolge (S. 510 ff.) dürfte eine Seereise von Bari/Brindisi oder Tarent nach Sizilien (Messina) und von da nach Terracina jeweils kaum viel länger als etwa 10 Tage gedauert haben. Ein Beispiel für eine (militärische und im Sommer begonnene) Flottenunternehmung der Normannen von Otranto nach Sizilien im Jahre 1071 zitiert VON HEINEMANN, *Geschichte der Normannen*, S. 222. – Malaterra IV, 13, scheint eine Landreise zu beschreiben, wenn er den Papst bei seiner Ankunft in Troina erklären läßt: *prae lassitudine corporis et montuosis saltibus adhuc interpositi itineris progredi nolle* ... (MURATORI² 5, 1, S. 92); aber das kann schließlich auch für den Weg etwa von Messina nach Troina gelten.

³⁰⁴ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 301; dazu STIERNON, *Basile de Reggio*, S. 210. Die von RESTA, *Per il testo*, S. 409 ff., ermittelten, außerordentlich zahlreichen Varianten zum Editionstext von Pontieri zeigen für die hier fragliche Stelle allerdings keine andere Lesart an, und nach PONTIERI (MURATORI² 5, 1, S. 92) steht in den wichtigsten Hss. *Tarracena*, so daß die Möglichkeit einer Kopistenverschreibung (etwa aus *Tarento*, von Tarent her) keinen rechten Anhaltspunkt hat.

³⁰⁵ Malaterra beschreibt die Belagerung von Butera als langwieriges Unternehmen, das erst nach der Konferenz zu Troina mit der Eroberung endete (cap. 12-13); cap. 14 (S. 93) beginnt dann mit *Anno igitur ... 1089*. Gelegentliche chronologische Versehen oder Zusammenziehungen stellte Pontieri auch in der Erzählung der Geschichte jener Jahre fest (etwa zu cap. 10, 11, 15, S. 91-93); vgl. auch STIERNON, *Basile de Reggio*, S. 210; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 301. Die chronologische Exaktheit Malaterras und die Genauigkeit des oder der Kopisten lassen sich nicht immer kontrollieren, da Malaterra oft, wie gerade in diesem Falle, die einzige Quelle für das Berichtete ist. Schließlich würde als Emendationsbehelf auch nur ein Strich bei der Zeitangabe Malaterras MLXXXVIII (in cap. 12) genügen, um auf 1089 zu kommen. Jedenfalls wären die für den Zeitansatz jener Konferenz zum November 1089 zu versuchenden Hypothesen geringfügiger und sachlich eher annehmbar als die für eine Datierung zum Frühjahr 1088 erforderlichen Vermutungen.

Urbans nach Sizilien im Jahre 1089 doch größere Bedeutung, als man ihm bisher zuerkannte³⁰⁶. Ein freilich spätes Zeugnis für die Datierung der Konferenz zu Troina ins Jahr 1089 liefert Th. Fazellus im 16. Jahrhundert in seiner Geschichte Siziliens, der offensichtlich auch das Werk Malaterras gekannt hat³⁰⁷.

Auch der Gegenstand der Beratungen Urbans II. und Rogers I. in Troina weist eindeutig auf die Zeit nach dem Eintreffen der byzantinischen Antwort. Malaterra hat in dieser Hinsicht weder «die Ereignisse zusammengezogen» noch «die Zeitfolge verwirrt»³⁰⁸, denn er schreibt von nichts anderem als nur von der einen Frage: Kann und soll der Papst sich auf den byzantinischen Konzils-

³⁰⁶ Ann. Benev. zu 1089 (MGH SS 3, 182): *Concilium celebratur in Melfe per Urbano pontifice, qui postea in Siciliam transfretavit cum Rogerio*. – CASPAR, Gründungs-urkunden (Exkurs zu Roger II., Nachdruck 1963), S. 611, hat diesen Passus «zu den verfälschenden Zusätzen» gerechnet, «die durch Pratilli im 18. Jh. in die Annalen hineingearbeitet wurden». Woher Pratilli diese an sich wenig belangvolle und für eine Interpolation eigentlich kaum interessante Nachricht hatte, scheint ungeklärt. In den von BERTOLINI, *Gli Annales Beneventani*, edierten Versionen fehlt die Nachricht ganz, nur die Fassung A 2 hat die kurze Mitteilung zu 1089 *Urbanus papa per Benevento transiens fecit sinodum Melfim* (S. 148 f.); vgl. MGH SS 3, 182 b. Vgl. auch oben Anm. 187.

³⁰⁷ FAZELLUS, *De rebus Siciliae posteriores Decades Lib. VII, cap. 1*, in: *Rerum Sicularum Scriptores*, Francofurti 1579, S. 403: *Anno deinde salutis 1089 ad Buterae expugnationem se composuit. Ubi dum occupatur, Urbanus Romanus Pont. hujus nominis secundus, fama tot Rogerii gestorum excitus, Sicilia trajecta Troynam ad eum visendum venit. Cuius adventu percepto, Rogerius soluta confestim obsidione, ei obviam occurrit: eumque adorat, cui cum plura inter se de Graecorum cum Latinis unione, et praesertim de Alexio Imperatore, qui ex professo Latini nominis hostem agebat, ad foedus attrahendo tractassent, discedenti plurima obtulit munera, ac postmodum Buteram reversus, brevi Buterenses ad deditionem coegit.*

³⁰⁸ HALLER, *Papsttum* 2, 614; HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 87 f. Auf die recht eigenwilligen Interpretationen der Byzanzpolitik Urbans II. bei Haller und Holtzmann, dem das Verdienst der Edition der griechischen Quellen unbestritten bleibt, soll hier nicht mehr im einzelnen eingegangen werden; auch meine Erwägung und Darstellung in Bd. 1, 116, kann ich nicht mehr aufrecht erhalten. Man braucht auch gar nicht zwei verschiedene Besprechungstermine zwischen dem Papst und dem Grafen zu vermuten, die Malaterra durcheinandergebracht hätte (vgl. HOLTZMANN a. a. O.): einen von April-Mai 1088 in Troina (über sizilische Kirchenpolitik und über die erst noch beabsichtigte Byzanzlegation; als einziger Anhaltspunkt für diese Annahme bliebe schließlich nur die große Itinerarlücke von April bis Juli 1088, Malaterra schreibt von solcher Thematik auch nichts) und einen anderen Termin etwa im Juni 1091 zu Milet (über die Antwort aus Konstantinopel; zu diesem Zeitpunkt wäre der Konzilstermin fällig, schon fast verstrichen gewesen, jedenfalls wäre jetzt nicht mehr genug Zeit zur Vorbereitung und zu entsprechenden Vereinbarungen mit Byzanz geblieben). Kirchenpolitik und Bistumsgründungen werden denn auch von Malaterra an anderen Stellen seines Geschichtswerks erwähnt, z. B. IV, 7 (MURATORI² 5, 1, S. 88 f.).

plan einlassen, die Einladung annehmen und nach Konstantinopel reisen? Warum sollte Urban die Entscheidung darüber erst noch lange hinausgezögert haben, wenn er nun schon bei den Normannen in Süditalien war und von dort aus zunächst wieder nach Rom zurückkehren wollte, wo er dann Ende des Jahres auch eintraf? Im übrigen war für das geplante Konzil bereits ein Termin genannt, so daß man bald an entsprechende Vorbereitung denken mußte. Zuvor aber mußte grundsätzlich mit den Normannen geklärt werden, ob dies dem Papst überhaupt möglich werden konnte. Für solche weiterführende «Byzanzpolitik» brauchte der Papst das Einvernehmen mit den Normannen und den sicheren Rückhalt an ihnen. Die Normannen mußten jetzt nicht nur gegenüber Byzanz stillhalten, sondern vor allem Süditalien, möglichst auch Rom, absichern, wenn der Papst längere Zeit auf Konzilsreise nach Konstantinopel gehen wollte. Es ist auch möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß Kaiser Alexios auf entsprechende Garantie für die Neutralität der Normannen bedacht war und daß er dies den Papst durch die Legaten hatte wissen lassen; zumindest waren byzantinische Sorgen dieser Art zu bedenken, und auch von daher war es geboten, die Dinge möglichst rasch zu klären.

Dies allein also, der byzantinische Plan eines lateinisch-griechischen Konzils und die Frage einer möglichen Beteiligung des Papstes daran, wurde in Troina verhandelt, und davon macht Malaterra Mitteilung. Daß es dabei um das liturgische Problem des Brotgebrauchs in der Meßfeier gehen sollte, wurde ebenfalls besprochen, es betraf die Normannen immerhin auch insofern, als sich in der derzeitigen Situation für die praktische Kirchenpolitik gegenüber den Griechen Süditaliens besondere Toleranz empfahl. Alles andere aber ging die Normannen, auch den besonderen Freund und Bundesgenossen Roger von Sizilien, nichts an; das konnte nicht Gegenstand einer Erörterung mit Laien sein, es war Sache der Geistlichen. Roger zeigte sich aufgeschlossen und gab dem Papst den Rat, das geplante Konzil persönlich aufzusuchen, *ut tantum schisma ab ecclesia Dei amputaretur*³⁰⁹. Dann beehrte er Urban mit vielen Geschenken, wohl Geldspenden, und kehrte wieder zu einer anderen Tätigkeit als Vorkämpfer des christlichen Glaubens, zur Belagerung des muslimischen Stützpunkts Butera, zurück, die er wegen des Papstbesuches unterbrochen hatte. Wie wenig Malaterra vom eigentlichen Kernpunkt der byzantinischen Antwort wußte, zeigt seine abschließende Beurteilung des Scheiterns dieses römisch-byzantinischen Einigungsversuches: das hinderliche Treiben der Feinde der Kirche, die den Papst in Rom weiterhin bedrängten, habe die Konzilsreise unmöglich gemacht³¹⁰.

Nach Rom zurückgekehrt, wird Urban, der inzwischen seit Bari wohl nur noch mit geringer Begleitung gereist war, das entscheidende Problem, die Übersen-

³⁰⁹ Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 93): *eundi consilium dedit*.

³¹⁰ Malaterra IV, 13 (S. 93).

dung der päpstlichen Inthronistica nach Konstantinopel, mit seinen reformerischen Freunden und mit Kardinälen besprochen haben. Gewiß war das zunächst seine eigene Sache, hatte er seine persönliche Entscheidung zu treffen, auch seine Entscheidung als Papst, Inhaber der sedes apostolica und vicarius beati Petri; es ist aber kaum denkbar, daß er diese die gesamte Kirche betreffende Angelegenheit allein und autoritativ entschied, ohne den Rat und die Zustimmung von Freunden und Kardinälen einzuholen. Von alldem verlautet freilich nichts, auch das *communicatum consilium fratrum nostrorum*, das in so manchen Urkunden Urbans die päpstlichen Rechtsentscheidungen einleitet, bleibt verborgen. Es ist auch nicht erkennbar, ob sich Diskussionen entwickelten oder wie lange es dauerte, bis man zu einer endgültigen Stellungnahme kam. Man sieht nur, daß die Entscheidung negativ ausfiel.

Durch die byzantinische Antwort war die Initiative wieder an Urban II. zurückgegeben, und jetzt mußte sich zeigen, welcher gedankliche und handlungsmäßige Spielraum für den Papst bestand. Von vornherein schon waren der Byzanzpolitik Urbans enge Grenzen gesetzt, jetzt waren sie noch enger geworden.

Das geringste Problem war dabei das kirchenpolitische. Daß der Patriarch von Konstantinopel von ihm zumindest Toleranz gegenüber den Griechen erwartete, konnte Urban wissen, auch ohne die Antwort Nikolaus' III. erhalten zu haben. Toleranz hatte er im Rahmen seines Kompromisses von Melfi schon vorher bewiesen, man brauchte diese Politik nur weiterzuführen, auch Latinisierungen in Süditalien möglichst einzuschränken, und man hat dies in der Folgezeit durchaus so gehalten. Im Bereich der consuetudo, etwa der Liturgie oder der Kirchendisziplin, konnte man das *patienter tolerare* praktizieren, die Griechen brauchten sich dabei offenbar auch nicht der gregorianischen Reform anzuschließen³¹¹. Schließlich schienen auch die Normannen für die päpstliche Griechen- und Byzanzpolitik gewonnen zu sein.

Ganz anders stand es mit dem ekklesiologischen Problem. Der Papst konnte,

³¹¹ Zur Toleranz vgl. oben Anm. 81, 82 (bezüglich des liturgischen Brotgebrauchs), 177, 197; zur Latinisierung vgl. oben Anm. 173. In Reggio hätte sich der griechische Metropolit Basileios mit einiger diplomatischer Gewandtheit durchaus halten können, da Urban ihn sogar gegen den Willen der Normannen als rechtmäßigen Bischof anerkannte (vgl. oben, S. 86 ff. und S. 93 ff.). Von systematischer Latinisierungspolitik kann für die Zeit Urbans II. keine Rede sein, es handelte sich nur um wenige Einzelfälle, auch um Zusammenlegung von allein nicht mehr recht lebensfähigen Bistümern unter einem lateinischen Bischof, Anschluß griechischer Klöster an lateinische Abteien oder Unterstellung griechischer Klöster unter einen lateinischen Diözesanoberen; das alles bedeutete im übrigen keine Abschaffung des griechischen Ritus und kein Verschwinden des griechischen Klerus. Der Aufbau einer lateinischen Bistumsorganisation in Sizilien war von Anfang an ein Sonderfall, da es hier keine griechische Hierarchie mehr gab, vgl. oben Anm. 174.

zumal in dieser Situation, kein Glaubensbekenntnis mehr nach Konstantinopel senden, schon gar nicht auf Verlangen und erst recht nicht zur Überprüfung durch die Patriarchen. Hatte er unter der Devise *gratia et communio apostolicae sedis*, die auch sein Verhältnis zu den Griechen bestimmte, weitgehende politische und ekklesiologische Möglichkeiten, so blieb ihm in der Frage des Glaubensbekenntnisses als Vorbedingung für seine Einbeziehung in die Anaphora kein Spielraum mehr. Was auf byzantinischer Seite eine Minimalsforderung war, bedeutete für Rom ein Maximum, das der Papst nicht mehr erfüllen konnte: Der rechtmäßig erhobene und amtierende Papst konnte zwar eine Inthronistica eines Patriarchen mit einem eigenen Glaubensbekenntnis beantworten, so wie das Papst Leo IX. gegenüber dem Patriarchen Petros von Antiochia getan hatte, aber er konnte grundsätzlich keine derartige Inthronistica mit dem Bekenntnis zu Glaube und Tradition an die Patriarchen übersenden – zumal nicht, wenn davon (nachträglich) seine Anerkennung als rechtmäßiger Papst abhängig gemacht wurde. Hier lag die einzige wirkliche Schwierigkeit, und sie war unüberwindlich, denn der Entwicklungsstand der gregorianischen Reform und das Programm, nach dem Urban so entschieden die Nachfolge Gregors VII. angetreten hatte, die gregorianische Papstidee, wie sie nunmehr dominierte, ließen dies nicht mehr zu.

Drei Grundsätze werden es vor allem gewesen sein, die die Reaktion Urbans II. bestimmt haben, und alle drei wird er wohl aus dem *Dictatus Papae* Gregors VII. selbst gekannt haben, auf dessen Leitsätze er sich gelegentlich in seinen Urkunden bezog:

- daß der kanonisch bestellte römische Papst durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig wird (XXIII),
- daß die römische Kirche (im Glauben) niemals geirrt hat und, wie die Schrift bezeugt, nie irren wird (XXII),
- daß der Papst von niemandem gerichtet werden kann (XVIII).

Die gregorianische Kanonistik, etwa auch Deusdedit oder Anselm von Lucca, hat diese Prinzipien³¹² aufgenommen und in die ekklesiologische Skizzierung der Papstidee eingebaut. Die Überzeugung war, daß die *Ecclesia Romana*, an ihrer Spitze der Petrus-Papst, Lehrer und Garant des rechten Glaubens war und daß «derjenige, welcher dem Glauben oder dem Ritus des heiligen römischen und apostolischen Stuhles widersprach, dem Anathem verfallen» war³¹³. Wie sollte

³¹² Gregor VII., *Dictatus Papae*, Reg. II, 55 a, Leitsätze 23, 22 und 19 (CASPAR 1, 206 bis 207, mit Hinweisen auf die Rezeption in der Kanonistik). Zum *Dictatus Papae* in Urkunden Urbans II. vgl. beispielsweise JL 5435, 5446, 5473, 5519, 5522, 5601, 5636 bis 5637. – Zum Leitsatz 23 vgl. ULLMANN, *Studi Gregoriani* 6 (1959-61) S. 229 bis 264; LINDNER, ZRG Kan. Abt. 84 (1967) S. 15-26; FUHRMANN, Über die Heiligkeit des Papstes, S. 32 ff.

³¹³ Auf diesen Text, der vermutlich Bestandteil des Instruktionsdossiers von Urbans

sich der Papst jetzt dem Urteil der Patriarchen unterwerfen? Hier gab es keinen Ausweg mehr. Schon viel früher, im 9. Jahrhundert, hatte Papst Nicolaus I. mit großem Nachdruck erklärt, daß nicht einmal päpstliche Legaten, geschweige denn der Papst selbst, derartige Glaubensbekenntnisse (*libelli fidei*) den Griechen übersenden könnten, wie es diese ganz ungebührlich verlangten³¹⁴. Hatten die früheren Päpste noch Inthronistiken nach dem Osten gesandt³¹⁵, so war dies nun nicht mehr möglich. Rechtstraditionen und kanonistische Zeugnisse standen sich zwar noch widersprechend gegenüber, aber ohne daß man jetzt eine Harmonisierung in dieser Frage finden konnte. In der Fülle der Kanonistentexte über den päpstlichen Primat und die Katholizität der einzigen Römischen Kirche in den zeitgenössischen Textsammlungen ging ein Diptychenexzerpt, wie es Deusededit aufgezeichnet hatte, trotz anscheinend noch verbindlicher Rechtsgeltung praktisch unter³¹⁶.

So wird auch verständlich, weshalb Urban nicht schon gleich seinen Legaten eine päpstliche Inthronistica nach Konstantinopel mitgegeben hat; das Versäumnis war nur scheinbar. Dabei hätte man anlässlich des ersten Kontakts mit Konstantinopel mit Urbans früherem Glaubensbekenntnis bei der Papstwahl von 1088 – gleichsam als nachgeholter «Wahlanzeige» – wahrscheinlich noch Erfolg haben können, zumal bei der entgegenkommenden Haltung des Kaisers Alexios. Es handelte sich wohl um den von Deusededit aufgezeichneten Text, der zwar unmittelbar an den heiligen Petrus gerichtet, ganz auf den Apostel konzentriert und im Sinne der Petrusverehrung und Petrusnachfolge stilisiert war und auch nicht die in Inthronistiken übliche ausführliche Darlegung des Glaubens enthielt, aber doch das wesentliche Bekenntnis zur Trinität (ohne das *Filioque*), zur kirchlichen Lehre und Tradition, auch zu sieben ökumenischen Konzilien formulierte³¹⁷. Mit sozusagen geringfügigen redaktionellen Änderungen, in Anpassung

Legaten war, wurde bereits hingewiesen (oben S. 117 mit Anm. 201-202); vgl. auch Dictatus Papae 26: *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie* (CASPAR, 1, 207, dazu FUHRMANN, *Quod catholicus non habeatur*, S. 263 ff. – Vgl. auch Anselm von Lucca, Coll. Can. I, 57 (THANER S. 29): *Quod ab apostolica sede fidei veritas est inquirenda tamquam ab ipso Petro* ...

³¹⁴ Nicolaus I., JE 2879 von 867 (MGH Epp. 6, 601 ff. ep. 100); entsprechende Textstellen daraus auch in: Acta Rom. Pont., Fontes III, I, 1 Nr. 329, S. 682 ff., z. B.: *Libellos autem nos ab illis et exigere et suscipere, non autem illos a nostris requirere solere* ... und in diesem Zusammenhang: *Cum enim Christi munere propter primatum Ecclesiae Romanae in beato Petro concessum nemini sit de Sedis Apostolicae iudicio judicare aut illius sententiam retractare permissum, constat nimirum eos ab his nullum jus possidere libellos exigendi* ... (S. 684 f.).

³¹⁵ Vgl. oben Anm. 230; Zusammenstellung bei BUSCHBELL, *Professiones fidei*, S. 258 ff.

³¹⁶ Vgl. oben Anm. 102 und 227 sowie unten S. 245 Anm. 115-116.

³¹⁷ Deusededit Coll. Can. I, 110 (GLANVELL S. 235 ff., *ex libro eodem* (= *qui dicitur*

teils an ältere Formen, teils an die Augenblicksumstände, hätte man der byzantinischen Forderung vermutlich zuvorkommen oder Genüge tun können. Aber der als geschmeidiger Diplomat und Opportunist so oft gerühmte oder abgekanzelte Urban II. vermochte nicht, sich darauf einzulassen und so seine Grundsätze zu verleugnen.

An der scheinbaren Formalität entschied sich so das Schicksal des Einigungsversuches von 1089. Das mit Großzügigkeit in Gang gebrachte Unternehmen erlahmte, die Angelegenheit versandete, der Versuch war gescheitert – nicht am Investiturstreit und nicht an Wiberts Gegenzügen, sondern daran, daß sich zwischen griechischer und lateinischer Kirche eine Grenze aufgetan hatte, die man von keiner Seite her überschritt. Nicht, weil in den wesentlichen Glaubenssätzen und Vätertraditionen ein Schisma bestanden hätte, sondern weil die ekklesiologisch-konstitutionellen Grundkonzeptionen nicht mehr übereinstimmten, vermochte Rom damals nicht mehr zu geben, was Konstantinopel verlangen zu müssen glaubte.

Es kam zwar nicht erneut zum Bruch zwischen Rom und Konstantinopel, aber die Sache der offiziellen, formalen kirchlichen Einigung kam nicht mehr weiter. Der Name des Papstes wurde konsequenter Weise nicht in die Diptychen aufgenommen. Aber man traf auch keine weiteren kanonischen Maßnahmen in Byzanz; vor allem kam es nicht dazu, daß man hier in der Folge – gemäß dem Endemusa-Beschluß – nach Ablauf der gestellten Frist in aller Form selbst und allein entschied, was der Strenge des Kirchenrechts entspräche³¹⁸. Zunächst wartete man offensichtlich weiter ab und ließ schließlich die Dinge auf sich beruhen, die Frage blieb unerledigt.

Die Einmischung des Gegenpapstes

Das Schweigen Urbans II. brachte jedoch alsbald auch von einer anderen Seite her eine weitere ernste Gefahr für seine Byzanzbeziehungen dadurch, daß der Gegenpapst Wibert-Clemens III. ins Spiel gezogen wurde. Der griechische Metropolit von Reggio (Calabria), Basileios, hatte sich, nachdem er wegen seines

diurnus, vgl. I, 109, S. 233) – nach BUSCHBELL, *Professiones fidei*, S. 277 von Deusdedit selbst verfaßt, nach DVORNIK, Photius, S. 585 ff., nach einer im 11. Jh. entstandenen Neufassung des alten Liber Diurnus; die Formeln 83-85 des alten Liber Diurnus (FOERSTER, Liber Diurnus, S. 145 ff., 148 ff., 157 ff.) enthielten nur sechs ökumenische Konzilien. Die dem Deusdeditext am nächsten stehende Form. 83 enthielt das Filioque ebenfalls nicht, Form. 84 zeigte eine für die Griechen vermutlich akzeptable Trinitätslehre, Form. 85 hatte jedoch das Filioque. – Vgl. auch unten S. 245 f. mit Anm. 117-118.

³¹⁸ Vgl. unten S. 221 und 247.

Streits mit Urban zu Melfi im September 1089 und infolge seiner strikten Ablehnung des dort vorgeschlagenen Kompromisses seinen Amtsanspruch endgültig verloren hatte, im Spätjahr 1089 nach Durazzo als vorläufigen Zufluchtsort zurückgezogen, wo er vom Protosebastos Adrianos, einem Bruder des Kaisers Alexios, in seiner Notlage zunächst einmal unterstützt wurde³¹⁹. Zu seiner peinlichsten Überraschung erhielt Basileios dort, nach eigener Mitteilung am 28. Dezember (1089), die Genehmigung des Patriarchen, sich mit Urban zu verständigen, und den Auftrag, mit dem Papst Besprechungen über die Kircheneinheit zu führen, und zwar «gemäß den in Konstantinopel getroffenen Entscheidungen»³²⁰. Zugleich erhielt er, damit er sich an diese Entscheidungen halten konnte, allem Anschein nach auch den Registerauszug mit dem Synodalprotokoll (vom September 1089) und zudem noch das Antwortschreiben des Patriarchen Nikolaus an Urban II., das er dem Papst übergeben sollte³²¹.

Basileios befand sich in einer denkbar unglücklichen Lage. Den in Melfi angerichteten Schaden wieder gutzumachen, sah er sich ebenso außerstande, wie den Auftrag des Patriarchen zu erfüllen. Aber er ließ den Mut nicht sinken und verfiel auf einen verzweifelten Ausweg: zum Glück gab es ja noch einen anderen Papst, Clemens III., den Papst des einst mit Byzanz verbündeten deutschen Kaisers, einen Mann, der zudem mit den verhaßten Normannen nichts gemeinsam hatte wie Urban. So schrieb er denn eilends an Wibert, bat ihn, ihm in sein Kirchenamt in Reggio zu verhelfen, und machte ihn auch auf die Korrespondenz aus Konstantinopel aufmerksam, die soeben in Durazzo eingetroffen war³²², denn gerade damit konnte er den Gegenpapst für seinen eigenen Fall

³¹⁹ STIERNON, Basile de Reggio, S. 204, dessen Darstellung der Geschichte dieses letzten griechischen Metropolitens von Calabrien (S. 189-226) im folgenden übernommen wird; vgl. auch STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 340 ff.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 297 f. Zu Basileios und Urban II. in Melfi (September 1089) vgl. oben S. 85 ff.

³²⁰ Vgl. oben S. 157 f. mit Anm. 289-290 sowie unten S. 212 f.; GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948 (jetzt zu Sept. 1089 zu setzen); diesen Auftrag, sich «nach Rom zu begeben, dort den Papst Urban aufzusuchen . . . und mit ihm eine eingehende, klare Unterredung über die Einheit (Einigung?) der heiligen Kirchen Gottes zu führen, gemäß dem, was deine Heiligkeit in der Kaiserstadt festgelegt hat . . .», bestätigte Basileios in seinem Rechtfertigungsbrief an den Patriarchen vom Frühjahr 1090, HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 103; BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 333; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 223. Dies kann sich wohl nur auf die Beschlüsse der Endemusa beziehen.

³²¹ Vgl. oben S. 158 mit Anm. 291; dazu unten S. 212 f. und S. 224 f. mit Anm. 55 f.

³²² Dieser nicht mehr erhaltene Brief des Basileios ist nur aus der Antwort Wiberts bekannt (JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14 von Anfang 1090). Offenbar hat Basileios dem Gegenpapst zunächst nur allgemein und noch ohne nähere Auskunft angezeigt, daß

interessieren. Von grundsätzlichem Widerstand eines orthodoxen Griechen und treuen Byzantiners gegen das römische Papsttum, von Widerwillen gegen einen Anschluß an den Papst von Rom oder von Weigerung, den Auftrag des Patriarchen auszuführen, war keine Rede. Es ging nur um die persönliche Angelegenheit des Basileios und um die Person desjenigen Papstes, von dem er sich etwas erhoffte.

Wibert, der damals schon längst nicht mehr in Rom war, sondern sich in Erwartung des Italienzuges Heinrichs IV. vermutlich in Oberitalien, wohl in Ravenna, aufhielt, wird wahrscheinlich ziemlich schnell geantwortet haben; sein Schreiben an Basileios ist (in griechischer Sprache) noch erhalten, jedoch leider undatiert³²³. Außerlich auffallend an diesem Brief ist eine gewisse byzantinisierende Stilisierung, die, wenn sie wirklich auf einen des Griechischen kundigen

er (ein?) Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel für den Papst von Rom erhalten habe, denn Wibert verlangte sogleich dessen Aushändigung oder Übersendung: σταλήτωσαν ἡμῖν ὡς ἐδήλωσας γραφὰς τοῦ ἀγιωτάτου ἀδελφοῦ μου καὶ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 98 f.; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 332; PITRA, Anal. Noviss. Spicil. Solesmens. 1, 480: ... mandentur nobis quas exhibuisti litteras sanctissimi fratris nostri Patriarchae Constantinopolitani ...).

³²³ Wiberts Aufenthalte sind nur sehr lückenhaft erkennbar, sein Itinerar sehr dürftig belegt; vgl. HEIDRICH, Ravenna, S. 75 f.; ZIESE, Wibert, S. 183; MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 278 f. – Sein Antwortbrief an Basileios: JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14 (1090 in.); PITRA (mit dessen lateinischer Rückübersetzung), Anal. Noviss. Spicileg. Solesmens. 1, 479 f. (circa a. 1088); HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 98 f. (zu 1089 April-Juni), BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 331 ff. Schon KÖHNCKE, Wibert, S. 79 und 102, hatten diesen Wibertbrief auf «spätestens» Anfang oder Frühjahr 1090 datiert; entgegen HOLTZMANNs Neudatierung zu 1089 April-Juni (Unionsverhandlungen, S. 89 und 98) setzten auch ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 298 und STIERNON, Basile de Reggio, S. 206, dieses Schreiben zu Januar oder Ende Januar – Anfang Februar 1090 an. Zweifellos ist dieses Schreiben Wiberts die Antwort auf den Basileiosbrief, der seinerseits erst nach Erhalt der Korrespondenz aus Konstantinopel, also nach dem 28. Dezember 1089, geschrieben sein kann. Das ergibt sich aus der Antwort Nikolaus' III. an Urban II. (unten S. 255), aus der klaren Bezugnahme des Basileios auf die in Byzanz getroffenen Verfügungen in seinem Rechtfertigungsbrief an Nikolaus III. (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, STIERNON, Basile de Reggio, Append., S. 223 ff.) und aus den Anspielungen Wiberts auf das (oder die) Schreiben des Patriarchen im Besitz des Basileios sowie aus der Warnung des Gegenpapstes vor dem Abt von Grottaferrata und den ihn umgebenden Pseudokardinälen, also den Legaten Urbans. Hinzu kommt der Hinweis Wiberts auf den bereits in Gang gekommenen Italienzug Heinrichs IV. So ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß der Brief Anfang 1090, vielleicht schon im Februar, geschrieben ist.

Redaktor in Wiberts Diensten zurückgeht, wohl nicht einfach nur unbeholfene Übersetzung aus dem Lateinischen, sondern auch bewußte Anpassung an den Empfänger bedeutet³²⁴. Der Gegenpapst mußte freilich zunächst eingestehen, daß er zwar die Einsetzung des Metropoliten als durchaus rechtmäßig anerkenne, daß er aber betreffend Reggio für ihn vorerst gar nichts tun könne noch wolle, weil die Normannen auch seine erklärten Feinde seien. Aber er vertröstete Basileios, er möge nur noch ein wenig abwarten, denn sehr schnell werde jetzt der deutsche Kaiser heranziehen und alles, auch die Sache des Basileios, aufs beste ordnen. Dann forderte er den Metropoliten auf, ihm das (oder die?) Schreiben seines heiligsten Bruders, des Patriarchen von Konstantinopel, zuzustellen, wenn möglich persönlich ihm zu überbringen, da er diesem auf alles, was er schreibe und wünsche, antworten wolle; «denn auch Wir erstreben und billigen den Frieden und die Eintracht»³²⁵. In einem Postscriptum klärte er seinen Korrespondenten Basileios noch auf, daß der Abt von Grottaferrata und die Pseudo-Kardinäle, die man bei ihm fände, nicht seine Leute seien, sondern die des Häresiarchen (Urban), die zusammen mit diesem von den Apostelfürsten, von der «göttlichen Synode» und von ihm, dem Papst selbst, verdammt und abgesetzt seien.

Vielleicht gleichzeitig schon, vielleicht erst, nachdem er eine Zeitlang – vergeblich – auf die Zustellung des Patriarchenschreibens gewartet hatte, schrieb Wibert auch an den Patriarchen von Konstantinopel einen Brief, der jedoch verloren ist; man erfährt davon lediglich aus dem Rechtfertigungsbrief, den Basileios später an Nikolaus III. gerichtet hat. Wibert hatte sein Schreiben an den Patriarchen über Basileios gehen lassen, und dieser hatte es dann offensichtlich, wohl zusammen mit seinem eigenen Brief, nach Konstantinopel weitergeleitet³²⁶. Basileios muß auch vom Inhalt des Wibert-Briefes an den Patriarchen gewußt haben, denn er erinnerte den Patriarchen daran, es habe «der deutsche König Verträge mit unserem heiligen Kaiser, wie es auch in dem Brief des Papstes von Rom, Klemens, enthalten ist, der an deine Heiligkeit geschickt worden ist»³²⁷; und in

³²⁴ Vgl. unten S. 262 mit Anm. 153-155 sowie oben Anm. 260.

³²⁵ Ἡμεῖς γὰρ ἐπὶ πᾶσι τὴν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν θέλομεν καὶ ἀποδεχόμεθα. (Rom. 12, 18), Text und lateinische Rückübersetzung (Etenim pacem cum omnibus et concordiam volumus et recipimus) bei PITRA, Anal. Noviss. Spicil. Solesm. 1, 479/80. Vgl. oben Anm. 322.

³²⁶ Vgl. STIERNON, Basile de Reggio, S. 207; dazu auch unten S. 213.

³²⁷ Rechtfertigungsbrief des Basileios, HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 104: Ὁ δὲ τοιοῦτος ῥήξ Ἀλαμανίας συνθήκας ἔχων μετὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου, [ἄς] καὶ ἡ γραφὴ τοῦ πάπα Ῥώμης Κλήμεντος περιέχει, ἥτις πρὸς τὴν ἁγιωσύνην σου ἀπεστάλη, BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 335: ὁ δὲ τοιοῦτος ῥήξ Ἀλαμανίας συνθήκας ἔχων μετὰ τοῦ Βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου, (οὕτω καὶ ἐν τῇ γραφῇ τοῦ Πάπα Ῥώμης Κλήμεντος περιέχει, ἥτις πρὸς τὴν ἁγιωσύνην σου ἀπεστάλη); STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 225.

diesem Zusammenhang machte er dem Patriarchen Hoffnungen auf Heinrichs IV. Italienzug, so wie Wibert ihm selbst davon die Lösung aller Probleme versprochen hatte.

Basileios konnte einigermaßen zufrieden sein; konnte Wibert auch für ihn selbst zunächst noch nichts bewirken, so war er doch auf die Anregung einer Korrespondenz und Anknüpfung von Beziehungen mit Konstantinopel sofort eingegangen. Der Gegenpapst muß die hier sich bietenden neuen Entfaltungsmöglichkeiten für sein Papsttum erkannt haben, hatte doch schon der Kiewer Metropolit Johann ihn noch kürzlich auf den Patriarchen von Konstantinopel verwiesen als den Mann, mit dem es vor allen Dingen sich zu verständigen gelte³²⁸. Der listenreiche Basileios aber versuchte, ohne weitere Bedenken, auch die byzantinische Rompolitik nun in seinem Sinne umzudirigieren. Dies tat er mit seinem Rechtfertigungsbrief, den er wohl bald nach Erhalt der Antwort Wiberts und nach Eingang des weiterzubefördernden Wibertbriefes an Nikolaus III. seinem Patriarchen schrieb³²⁹. Für diesen undatiert überlieferten Basileios-Brief kommt man unter Berücksichtigung der Korrespondenzzeiten auch bei der von den Interessenten erkannten und eingeplanten Eilbedürftigkeit ziemlich weit ins Frühjahr, wohl etwa in den März des Jahres 1090, hinein.

Der Rechtfertigungsbrief des Basileios stellt für uns den Abschluß dieser ganzen Korrespondenz dar. Eingangs bestätigt Basileios den an ihn ergangenen Verhandlungsauftrag des Patriarchen, bringt jedoch diesen Auftrag sogleich effektivvoll in unmittelbare Verbindung zu seiner Begegnung mit Urban II. in Melfi im September 1089: Bevor er auftragsgemäß nach Rom gegangen sei, habe er den Papst in Melfi aufgesucht. Und nun stellt er seinen dortigen Streit mit Urban als ein wahres Heldenstück dar, als den gewagten Kampf eines der wenigen byzanttreuen Prälaten gegen den ehemaligen Vertrauten und jetzigen Nachfolger des «dreimal verfluchten Gregor», der einst die Normannen zum Krieg gegen Byzanz angetrieben habe, den ruchlosen Papst der Normannen, der den Patriarchen aus seinem Sprengel in Süditalien-Sizilien verdrängen wolle und eigene Jurisdiktionsansprüche bis hinüber nach Thessalonich erhebe. Da wird so ziemlich alles zusammengestellt, was Konstantinopel gegen Urban aufbringen mußte, bis hin zu Räubergeschichten, die zeigen sollen, wie unhaltbar die Position Urbans in Rom und Italien in Wirklichkeit sei. Jedenfalls konnte das nicht der

³²⁸ Brief des Kiewer Metropoliten an Wibert, cap. 4 und 12, PAVLOV (Ausgabe 1874), S. 360 und S. 371. Vgl. oben S. 7 mit Anm. 11.

³²⁹ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 102 ff.; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 333 ff.; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 223 ff. (französische Übersetzung). Holtzmanns Datierung (1089 Nov.-Dez.) läßt sich aufgrund des Inhalts nicht aufrecht erhalten; vgl. auch ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 298 (etwa Febr. 1090); STIERNON S. 209 (März 1090, was große Wahrscheinlichkeit für sich hat); vgl. auch unten S. 212 f., ferner oben S. 93 ff., 97 ff.

rechte Verhandlungspartner für Byzanz sein, vielmehr bot sich der Papst Clemens an, für den mächtige Leute wie der Fürst Jordan einträten und der es mit dem deutschen König, dem Verbündeten des byzantinischen Kaisers, halte und der demnächst Ordnung in Italien schaffen werde. Und schon riskiert Basileios untertänigste Kritik an dem Vorgehen seines Patriarchen, der ihn an den falschen Papst verwiesen habe, da er der erstbesten Information aufgesessen sei, anstatt die Wahrheit von Leuten an der byzantinisch-lateinischen Front zu erfahren. Aber dann geht er noch einen Schritt weiter und suggeriert dem Patriarchen die neue politische Linie: Nikolaus möge sich entschließen und es auch dem Kaiser nahelegen, daß man ihn, Basileios, an den Hof des deutschen Königs und zum Papst Clemens nach Rom entsende, denn da könne er, mit Gottes Hilfe, dem Kaiserreich größere Dienste leisten als jeder andere. Allerdings bedürfe es dann schon einer entsprechenden Ausstattung und Versorgung, etwa mit einem anderen Bistum – und da mischen sich nun wieder, wie schon vorher, ganz persönliche Interessen des Metropoliten in das große politische Konzept, und dies in einer Weise, die Basileios auch in Konstantinopel ziemlich unglaublich machen mußten. Das soll hier nicht weiter beschrieben und analysiert werden, denn wichtiger ist der allgemeine Aspekt der Angelegenheit.

Wäre der Plan des Metropoliten Basileios gelungen, so hätte, mit einem gelückten Italienzug Heinrichs IV. verbunden, eine kirchliche Verständigung zwischen dem Gegenpapst und Konstantinopel die ganze Byzanzpolitik Urbans II. schon jetzt vollends ruiniert. Und dies hätte wohl auch seiner gesamten Reconquista- und Kreuzzugspolitik andere Akzente und vielleicht von vornherein eine andere Wendung gegeben.

In Konstantinopel aber stießen die Anregungen des Basileios auf taube Ohren, man hatte offenbar kein Interesse an seinen Gegenvorschlägen. Nicht nur seine historisch-politischen Informationen waren «etwas antiquiert», wie Holtzmann festgestellt hat, sondern in Byzanz wollte man die alte, ergebnislose Politik derzeit nicht mehr weiterführen³³⁰. Den Rechtfertigungsbrief des Basileios und das Schreiben des Gegenpapstes wird man wohl zu der Zeit erhalten haben, als Heinrichs IV. Italienzug in Oberitalien stecken blieb. Damals wartete man noch auf eine Antwort Urbans, der ja auf den Kaiserbrief und den Bericht seiner Legaten immerhin reagieren würde, auch wenn er, wie man nun sah, die Antwort des Patriarchen selbst nicht erhalten hatte. Aus dem Brief des Basileios war im übrigen auch zu entnehmen, daß die Erzbischöfe von Rossano und S. Severina mit Urban in Verbindung getreten waren³³¹, so daß man auf den Metropoliten von Reggio als Unterhändler verzichten konnte. Weder der Patriarch noch der

³³⁰ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 96; dazu KAHL, Römische Krönungspläne, S. 263, 318; vgl. auch oben S. 139 ff.

³³¹ «Der Metropolit von S. Severina und der Erzbischof von Rossano haben sich

Kaiser ließen sich auf das politische Spiel des Basileios ein, auch später nicht, als sich zeigte, daß die kirchliche Verständigung mit Urban in der 1089 vorgesehenen Weise nicht mehr zustande kommen konnte. Anscheinend nahm man die Sache als das, was sie in Wirklichkeit auch war, als den Versuch, sich persönlich aus der Affäre zu ziehen. Was in der Folge aus Basileios geworden ist, bleibt unbekannt; der unbequeme Metropolit verschwand aus der Geschichte – spurlos bis auf sein Aktendossier; denn er hat die Schriftstücke aus Konstantinopel aller Wahrscheinlichkeit nach dem Gegenpapst nicht mehr zugesandt, sondern bei sich behalten. Vielleicht hat er sich schließlich nach Korfu zurückgezogen, wo der dortige Metropolit, gemäß einer früheren Anordnung des Patriarchen Nikolaus, für ihn sorgen sollte³³².

So brachte die Entwicklung der Dinge auch für den Gegenpapst keinen Gewinn, Wibert blieb in Byzanz unbeachtet. Für Urban II. aber, dessen Versuch kirchlicher Verständigung gescheitert war – sein Name wurde nicht in die Diptychen aufgenommen, das geplante Konzil kam nicht zustande –, verliefen die 1089 angeknüpften römisch-byzantinischen Beziehungen während der nächsten Jahre in anderen, politischen Bahnen.

Päpstlich-byzantinische Beziehungen 1090-1099

Das nächste Jahrzehnt päpstlich-byzantinischer Beziehungen läßt sich unter zwei besonders hervortretenden Aspekten zusammenfassen, die beide auch mit der Kreuzzugsgeschichte in Zusammenhang stehen: zum einen die militärische Byzanzhilfe, die der Papst auf Anregung des byzantinischen Kaisers aus dem Westen vermittelte, zum andern sozusagen ein Rückzug ins Theologische, in die traditionellen theologischen Diskussionen, praktisch verengt auf ein Problem und auf regionale Verhältnisse, nämlich das Konzil zu Bari im Jahre 1098 mit der Erörterung der kirchlichen Lehrfrage des Filioque zwischen Lateinern und süditalischen Griechen. Die Politik abendländischer Byzanzhilfe führte mit zur Entstehung des ersten Kreuzzuges, das Konzil von Bari erscheint als Folge einerseits des Scheiterns des Konzilsplanes von 1089, andererseits der Entwicklung religiöser Gegensätze zwischen Kreuzfahrern und Byzantinern im Orient.

Urban unterworfen und sind deshalb in ihren Ämtern verblieben...», Rechtfertigungsbericht des Basileios, HOLTZMANN, Unionsverhandlungen Anh. Nr. 4, S. 104; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 336; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 226.

³³² GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 950 (jetzt zu Sept. 1089 zu setzen), mit dem Hinweis, daß die vom Patriarchen angeordnete Subvention für die Erfüllung des Auftrags zu Besprechungen mit Urban II. gedacht war; vgl. unten S. 211 f.

Während man in Rom wie in Konstantinopel die 1089 erfolglos angegangenen kirchlichen Angelegenheiten vorerst auf sich beruhen ließ, blieben als einziges greifbares Ergebnis politische Beziehungen zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem römischen Papst, für den Alexios I. sich entschieden hatte. Bei Urban II. schien sich nunmehr ein Motivwandel seiner «Orientpolitik» zu vollziehen: die Ausweitung von der zunächst angestrebten formalen Kircheneinigung zur größeren, umfassenden Zusammenarbeit der allen gemeinsamen Christianitas. Dabei liegt die Akzentuierung auf der Politik jener Reconquista und Restauration, wie sie Urban schon seit Pontifikatsbeginn im Westmittelmeerbereich, Spanien, und in der Folge dann auch im Mittelmeerzentrum, Sizilien, konzipierte und propagierte. Wahrscheinlich hat Urban das ganze Verhältnis zu Byzanz von nun an stärker im Rahmen seiner allgemeinen Idee von Christianitas, historischer Zeitenwende und Reconquista-Restauration gesehen und dabei zunächst einmal, wie für Spanien nun auch für den Osten, an Vermittlung praktischer Hilfe gedacht – und das hieß hier militärische Byzanzhilfe für Reich und Kirche der Christen im Orient zur Verteidigung und schließlich Zurückgewinnung alter Zentren und Gebiete der Christenheit.

Auch bei der historischen Interpretation dieser vornehmlich politischen Beziehungen zwischen Papst von Rom und Kaiser von Byzanz kommt man mit dem Stichwort Diplomatie wohl nicht an die Tatsachen und Mentalitäten jener Zeit heran; denn auch auf byzantinischer, kaiserlicher Seite geht es nicht um einen mehr oder weniger realistisch ausgeklügelten Schacher «Kirchenunion gegen Militärhilfe». Das ist erst ein spätmittelalterliches Handlungsmuster, für das im 11. Jahrhundert auch die historischen Voraussetzungen fehlten, wie sehr auch Byzanz noch in den frühen 90er Jahren vor allem durch Petschenegeninvasionen und Angriffe der Türken bedroht war; aber den endgültigen Sieg des Kaisers in diesen schweren Kämpfen kann man sicher nicht mit der bloßen Söldnerhilfe aus dem abendländischen Westen erklären. Nach Überwindung der Petschenegengefahr (1091) ging es in Byzanz eher wieder aufwärts, auch was die Auseinandersetzungen mit den Türken in Kleinasien betrifft; und bis gegen 1095 hin rückte nun auch Byzanz sozusagen in die Position eines christlichen Reconquista-Staates hinein, dessen militärische Aktionen sich schon zwischen Abwehr und Rückeroberung bewegten³³³.

Die Bereitschaft im Westen zu militärischer Byzanzhilfe kam ihrerseits einer byzantinischen Söldnerpolitik entgegen, die schon alte Tradition hatte, jetzt aber besonders intensiv betrieben wurde³³⁴. Wie man sich solche Byzanzhilfe an Ur-

³³³ Vgl. BRÉHIER, *Monde byzantin* 1, S. 242, 248-252; CHALANDON, *Essai*, S. 95-154; OSTROGORSKY, *Byzantin. Staat*, S. 296 f.; CHARANIS, *Byz. Empire*, S. 215-219; AHRWEILER, *Byzance et la mer*, S. 175-189.

³³⁴ Vgl. Anm. 333; LEMERLE, *Cinq Études*, S. 302 ff.; JANIN, *Les Francs au service des*

bans Kurie vorstellte, kann etwa der Aufruf Gregors VII. (nicht gegen Byzanz, sondern für den Kaiser Michael VII.) vom Jahre 1080 zeigen³³⁵, und natürlich besonders Gregors berühmter «Orientplan». Mit Recht hat daher Erdmann im Zusammenhang mit der Politik Urbans II. in den 90er Jahren, auf den Orientplan Gregors VII. hingewiesen³³⁶. Das hindert nicht, daß der Papst wohl auch gedacht hat, mit solchen «Vorleistungen» die religiös-kirchliche Verständigung und Einigung trotz des bisherigen Mißerfolges weiter zu fördern und auch in diesem Sinne christliche Reconquista und kirchliche Restauratio zu verbinden.

Dies alles führt nun eigentlich schon in die Vorgeschichte des ersten Kreuzzugs hinein, die im nächsten Kapitel zu behandeln ist. Deshalb seien hier nur die wenigen, dürftigen Anhaltspunkte genannt, mit denen sich die 1089 angeknüpften weiteren Byzanzbeziehungen Urbans II. bis in das Jahr 1095 noch kennzeichnen lassen. Unbekannt ist, ob und wie Urban den Kaiserbrief vom September 1089, die einzige schriftliche Antwort, die er aus Byzanz erhalten hatte, beantwortet hat, und auch von kaiserlicher Seite her sind keine weiteren Dokumente mehr überliefert. Man erfährt nur aus erzählenden Quellen, und zwar – außer einigen Bemerkungen von Anna Komnena – nur aus westlichen, lateinischen Quellen, daß mit Gesandtschaften und Schreiben noch weitere Kontakte zwischen Papst und Kaiser bestanden. Zu den bisher bekannten kärglichen Nachrichten sind neue Quellen nicht hinzugekommen; inhaltlich scheint alles immer nur Militärisches zu betreffen. Denkbar wäre freilich, daß Urban auch schon in seinem ersten Schreiben an Alexios vom Sommer 1089 über seinen bekannten Diptychenantrag hinaus sich allgemein im Sinne seiner Reconquista-Idee geäußert und römische Bereitschaft zu entsprechender Zusammenarbeit und Hilfe (wie derzeit in Spanien am anderen christlich-europäischen Grenzbereich des Mittelmeeres) hingewiesen hat; aber davon wissen wir nichts.

Ein spezieller Fall westlicher Byzanzhilfe ist hier zu erwähnen, weil er immerhin mittelbar doch auch in diesen Zusammenhang gehört: der Soldvertrag, den der Graf Robert I. (d. Frieze) von Flandern mit Kaiser Alexios I. abgeschlossen hat. Robert hatte auf der Rückkehr von seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem wahrscheinlich Ende 1089 oder Anfang 1090 eine persönliche Begegnung mit Alexios I. und traf dabei mit ihm ein Abkommen, worin er sich verpflichtete, dem Kaiser 500 flandrische Ritter zur Verfügung zu stellen, die er dann auch tatsächlich nach Byzanz entsandte, wo sie in der kaiserlichen Armee vortreffliche Dienste leisteten. Das war zwar eine durchaus eigenständige, nicht vom Papst vermittelte Abmachung, doch wird dem Kaiser bei dieser Gelegenheit auch be-

Byzantins, S. 61-72; SHEPARD, *The English and Byzantium*, S. 53-92; HEAD, *Alexios Komnenos and the English*, S. 186-198.

³³⁵ Gregor VII. Reg. VIII, 6 (CASPARI 2, 523 f.).

³³⁶ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 299 ff.

kannt geworden sein, daß Robert von Flandern keineswegs ein Getreuer und Anhänger des deutschen Kaisers und des Gegenpapstes Wibert war, sondern auf der Seite des Reformpapsttums stand, und so könnte dies Alexios darin bestärkt haben, sich in der Folge auch gerade an Urban II. um derartige Hilfeleistung in seinen Abwehrkämpfen gegen die Heiden zu wenden³³⁷.

Ein erster Akt päpstlicher Byzanzhilfe zur Zeit Urbans II. wurde gelegentlich schon für die Zeit um 1088/89 angenommen: Damals soll Urban die Kroaten aufgerufen haben, in einer Art «Kreuzzug» gemeinsam mit dem byzantinischen Kaiser die Petschenegen und Kumanen zu bekämpfen³³⁸. Aber bei der späten und eher legendären Überlieferung und angesichts der augenscheinlichen Tatsache,

³³⁷ Zum flandrischen Soldvertrag vgl. Anna Komnena, Alexias VII, 6, 1 (LEIB 2, 105), Einsatz dieser 500 Ritter aus Flandern: Alexias VII, 7, 4 und VIII, 3, 5 (LEIB 2, 109 und 135); DÖLGER, Reg. Nr. 1152 (jedoch nur als möglicher Beleg für den Vertrag und die Entsendung dieser Ritter eventuell brauchbar). Grundlegend GANSHOF, Robert le Frison et Alexis Comnène, S. 60 ff. Zu Robert I. vgl. PIRENNE, Histoire de Belgique 1, 105 ff., 109; KIENAST, Deutschland und Frankreich 1, S. 183 f. – Das Abkommen kann ein Lehnungsvertrag gewesen sein, der dem Grafen besonderen vasallitischen Ehrenrang einbrachte, wahrscheinlich ging es um eine halb feudale, halb neutrale *convenientia* mit *fidelitas*-Verpflichtung (oder *securitas*) des Grafen, den Vertrag einzuhalten und mit Verpflichtung des Kaisers zu einer wohl einmalig gezahlten Subvention für den Grafen sowie zur Entlohnung der Soldritter; vgl. GANSHOF S. 68 ff., der die Abmachung als «Soldvertrag» definiert. Die flandrischen Soldritter kamen wahrscheinlich im Sommer oder Herbst 1090 in Byzanz an und wurden sogleich im Kampf gegen die Türken in Kleinasien eingesetzt, dann im Jahre 1091 gegen die Petschenegen (GANSHOF S. 72). – Vgl. auch Gislebert von Mons, Chron. Hanon. c. 23 (VANDERKINDERE, La Chronique de Gislebert de Mons, S. 40): *Demum quidam Constantinopolitanus imperator, Alexis nomine, assiduis gentiliū incursionibus minuto magna in parte regno suo, tremefactus misit nuncios in Franciam cum epistolis ad animandos principes, ut desolate Iherusalem et periclitanti Grece subvenirent. Unde confidentius scripsit Roberto seniori Flandrensi comiti*. Dies kann sich auf eine Anmahnung der bereits versprochenen flandrischen Ritter beziehen.

³³⁸ DÖLGER, Reg. Nr. 1152 a (zu 1088/89). RIAANT, Inventaire critique Nr. 29, S. 66 ff., setzte die Episode (überliefert in einer kroatischen Reimchronik von Ende des 13. Jh., im 16. Jh. zu einer Prosa-Chronik umgearbeitet) noch in die Zeit Gregors VII. (1079?) und hielt den Bericht für eine im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug erst später entstandene Legende. GULDESCU, History of medieval Croatia, S. 142, meinte, Urban II. habe aufgrund seiner Idee eines allgemeinen Kampfes der Christenheit gegen die Heiden bereits um 1089 die Kroaten als päpstliche Vasallen (aus der Zeit Gregors VII. her) zur Bündnishilfe für Byzanz gegen die Petschenegen und Kumanen aufgerufen; doch sei das infolge des Todes des Königs Zvinimir (Zvonimir) bei einer Revolte dann ergebnislos geblieben.

daß Urban II. damals in Kroatien keinen Einfluß besaß³³⁹, wird man die Nachricht wohl unter die historischen Sagen verweisen müssen.

Wichtiger und gewiß auch zuverlässiger ist die inhaltlich freilich sehr dürftige und vage Mitteilung, die Bernold zu Beginn seines Jahresberichts zu 1091 macht: Urban, damals in Campanien weilend, sei von allen Katholiken gebührend verehrt worden, nämlich vom Kaiser von Konstantinopel, auch vom französischen König Philipp und von den Fürsten anderer Reiche . . .³⁴⁰ Solche Verehrung muß durch eine byzantinische Gesandtschaft oder ein Schreiben des Kaisers zum Ausdruck gebracht worden sein. Es wird sich dabei kaum, oder allenfalls nur ganz nebenbei, um Wiederaufnahme des Konzilsplans von 1089 gehandelt haben, denn man hatte 1090/91 in Byzanz ganz andere Sorgen; man stand hier vor dem Entscheidungskampf gegen die Petschenegen. Vielfach wurde daher diese Gesandtschaft in Verbindung gesehen mit einer von Anna Komnena verzeichneten Nachricht: Alexios I. habe im Frühjahr (April) 1091 Hilfstruppen aus Rom erwartet und deshalb die Entscheidungsschlacht gegen die Petschenegen noch hinausgezögert³⁴¹. Anfang 1091 aber ließ sich wohl schwerlich noch ein offenbar doch ansehnliches Söldnerkontingent aus dem Boden stampfen, das schon im April 1091 in Byzanz einsatzbereit gewesen wäre; vermutlich wäre dies Urban II. damals nicht möglich gewesen, obschon Anna Komnena den «Papst von Rom» für einen gewaltigen Kriegsherrn hielt, der über zahlreiche Armeen verfüge³⁴². Um die flandrischen Ritter kann es sich hier nicht handeln, sie kamen nicht aus Rom und standen, den Berichten von Anna Komnena zufolge, längst im byzantinischen Kriegsdienst. So wird es sich bei dieser Gesandtschaft wohl nur um die Anmahnung gehandelt haben, daß man die anscheinend früher schon zugesagte Truppenhilfe jetzt ganz dringend benötige. Es kann daher eine weitere

³³⁹ Vgl. Bd. 1, 166; ZIESE, Wibert, S. 161 ff.

³⁴⁰ Bernold Chron. a. 1091 (MGH SS 5, 450).

³⁴¹ Anna Komnena, Alexias VIII, 5, 1 (LEIB 2, 129); DÖLGER, Reg. Nr. 1156; vgl. HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 71; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 299; CHARANIS, Byzantium, the west and the origin of the first crusade, S. 24. CHALANDON, Essai, S. 131 f., hielt beides für wahrscheinlich, ein Wiederanknüpfen an den Konzilsplan, der wegen des Petschenegenkrieges nicht verwirklicht werden konnte, und ein Ersuchen um Truppenhilfe; STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 345 und S. 347, lehnt beide Interpretationen ab und vermutet hier eher eine Aufforderung an Urban, auf die byzantinischen Vorschläge von 1089 zu antworten.

³⁴² Anna Komnena, Alexias I, 13, 1 (LEIB 1, 47) in ihrer Beschreibung des Investiturstreits zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.; Gregor VII. seinerseits behauptete im Dezember 1074 gegenüber Heinrich IV. (Reg. II, 31, CASPAR 1, 166), er habe schon mehr als 50 000 Mann für sein Orientunternehmen zur Verfügung, die sich auf die Expedition vorbereiteten, – nachdem er allerdings bereits seit Februar 1074 für diese Sache geworben hatte (Reg. I, 46, S. 69 ff.).

Gesandtschaft vorangegangen sein, die ein päpstliches Hilfeversprechen nach Konstantinopel zurückgebracht hatte, oder Urban II. hatte schon 1089 grundsätzlich dahingehende Zusicherungen gegeben, auf die Kaiser Alexios sich Anfang 1091 dann berief. Möglicherweise aber gehört der Bernold-Bericht vom Jahresbeginn 1091 (*eo tempore*) noch zum Jahr 1090, in dem sich Urban während des Sommers und Spätjahres auch *in partibus Campaniae* aufhielt³⁴³.

Die allgemeinste, aber auch deutlichste Kunde von derartigen Beziehungen zwischen Urban II. und Alexios I. gibt Ekkehard von Aura in seiner Kreuzzugsgeschichte Hierosolymita, eine Nachricht, die sich nicht als bloße propagandistische Kreuzzugserfindung abtun läßt. Zwar mag es den im Zuge der Kreuzzugswerbung verbreiteten, unkontrollierbaren Nachrichten entsprechen, wenn auch Ekkehard von zahlreichen Hilferufen aus dem Orient mit Klagen über die dortigen Christenverfolgungen zu berichten weiß; aber er wird dann doch etwas präziser, wenn er hinzufügt: «Auch Alexius, der Kaiser von Konstantinopel, hat über diese schon im größeren Teil seines Reiches sich ausbreitenden Barbaren und Räuber nicht wenige Briefe an den Papst Urban gerichtet, in denen er beklagte, daß seine eigenen Kräfte zur Verteidigung der orientalischen Kirchen nicht ausreichten, und in denen er den Papst beschwor, wenn möglich den ganzen Westen, der ja in seiner Gesamtheit profund christlich sei, zur Hilfe für ihn aufzurufen, wobei er versprach, den Kämpfern alles Notwendige, zu Land wie zur See, zur Verfügung zu stellen»³⁴⁴. Diese Nachricht hat mit der berüchtigten Fälschung eines Alexios-Briefes an den Grafen Robert von Flandern³⁴⁵ sicher nichts zu tun,

³⁴³ Urban ist am 15. August 1090 in Sinuessa (JL 5436), am 7. Oktober in Salerno (JL 5437, It. Pont. 8, 402 Nr. 3), am 24.-25. November in Capua (JL 5438-5439).

³⁴⁴ Ekkehard, Hierosolymita cap. 5 (RHC Hist. occ. 5, 14-15), von DÖLGER, Reg. Nr. 1176 (1095 vor März) im Anschluß an HAGENMEYER, Chronologie, S. 6 (1095 vers janvier) ohne einsichtigen Grund zu Anfang 1095 gesetzt und mit der byzantinischen Gesandtschaft beim Konzil in Piacenza (März 1095) in Verbindung gebracht; ähnlich auch Riant, Inventaire critique Nr. 35, S. 101 ff. (Herbst 1094 oder Januar 1095), jedoch mit dem Hinweis: «Qu'Alexis et Urbain II aient entretenu la correspondance considérable dont parle Ekkehard d'Aura, rien n'est plus certain.» Zu den von Ekkehard zunächst erwähnten Hilferufen aus dem Orient vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 367 f.

³⁴⁵ Trotz der oft versuchten Wiederbelebung dieses von Riant, Inventaire critique Nr. 31 S. 71 ff., entlarvten Gespenstes (vgl. auch HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. I, S. 10-41: Fälschung als «Excitatorium» mit «echtem Kern»; DÖLGER, Reg. Nr. 1152: Fälschung, doch wahrscheinlich zurückgehend auf eine Mahnung des Kaisers Alexios an den Grafen Robert von Flandern, ihm die zugesagten Ritter zu senden; CHARANIS, Byzantium, the west and the origin, S. 26 f.: Fälschung, doch auf einen echten, um 1090 geschriebenen Kaiserbrief an Robert von Flandern zurückgehend) ist das Stück für unseren Zusammenhang unbrauchbar, da es sehr wahrscheinlich eine um 1105 fabrizierte Fälschung zur Werbung für Bohemunds Kampf gegen Alexios I. ist, so ERDMANN, Kreuz-

und sie kann sich auch nicht allein auf die gleich noch zu erörternde byzantinische Gesandtschaft vom Jahre 1095 in Piacenza beziehen. Ekkehard spricht hier vielmehr eindeutig von einer offenbar sich über längere Zeit hinziehenden Korrespondenz zwischen Kaiser und Papst in der Angelegenheit militärischer Byzanzhilfe aus dem Westen, und das ist seit 1089/90 auch durchaus glaubwürdig. Der von Ekkehard nur angedeutete Inhalt dieser kaiserlichen Schreiben und wohl auch Gesandtenberichte konnte ebenso die Petschenegeninvasion wie die Türkengefahr betreffen; der historische Zusammenhang ist hier durchaus derjenige der frühen 90er Jahre, wenngleich es nicht möglich ist, ein genaues Datum für diese Korrespondenz festzulegen. Ekkehard von Aura war als Kreuzzugshistoriker mental mehr auf den Kampf gegen die Türken und auf das Heilige Land eingestellt, aber eine derartige Argumentation des byzantinischen Kaisers, wie er sie charakterisierte, war auch ohne Kreuzzug durchaus möglich, und sie scheint auch ganz gut der ursprünglichen «Kreuzzugs-idee» Urbans II. zu entsprechen.

Daß damals derartige byzantinische Hilfs- und Truppenwerbungen auch sonst im abendländischen Westen erfolgreich vonstatten gingen, bei denen die entsprechende Argumentation mit der Not Konstantinopels und der Bedrängnis der Christen im Orient verbreitet wurde, bezeugt zufällig ein Bericht über die Translation verschiedener aus dem Orient stammender Reliquien in das französische Kloster Cormery (Kirchenprovinz Tours) vom Jahre 1103, der sich wohl auf die 90er Jahre des 11. Jahrhunderts bezieht, vom Kreuzzug selbst gar nicht spricht, aber die Nachricht des Ekkehard von Frankreich her bestätigt^{345a}.

zugsgedanke, S. 365 f. und JORANSON AHR 55 (1949-50); GANSHOF, Robert le Frison, S. 57 f. (der damalige Fälscher hatte vielleicht ein Mahnschreiben Alexios' I. an Robert von 1090 vor Augen, S. 71). Die neueren Hypothesen von CAHEN, Politique orientale des comtes de Flandre, S. 84-90 (Fälschung mit echtem Kern zur historischen Situation um 1090 passend, jedoch mit später entstandenen «exzitatorischen» Passagen, entstanden im Zusammenhang einer langfristigen Orientpolitik des Grafen von Flandern) und zuletzt DE WAHA, La lettre d'Alexis I, S. 113-125 (frei interpretierende lateinische Wiedergabe eines von byzantinischer Gesandtschaft vorgetragenen und erläuterten Alexios-Briefes am Hofe des Grafen von Flandern, vermutlich um 1095 und in Zusammenhang stehend mit Urbans II. Kreuzzugsaufruf an die Flandrer), führen nicht mehr weiter; zumal die Vermutung eines Zusammenhangs mit Urban und seinen Aufrufen erscheint unbegründet.

^{345a} Gall. Christ. 14, Instr. 76 Nr. 58: *Tunc imperator, missis ubique legatis cum epistolis, immensis quaestibus et lacrymosis plenis, totius populi christiani auxilium flebiliter requirit, promittens largissima auxiliaturis munera. Collecta autem multitudine exercituum Deo propitio sibi auxilium ferente, irruit in hostes et quas sibi abstulerant usque ad brachium S. Georgii terras, illosque debellando et repellendo, recuperavit; cumque illos in patriam suam redire coegisset, elegit partem exercitus, quam Nicomediā misit, cumque ea praefatum virum, scilicet Guillelmum, qui exercitui more capellani et sacerdotis provideret, et juxta imperatorium praeceptum urbem illam dirup-*

Dies alles führt zu einem gewissen Höhepunkt mit der berühmten Gesandtschaft des Kaisers Alexios I., die im Jahre 1095, wohl vor dem Konzil Urbans II. in Piacenza (März 1095), aufgetreten ist. Aufgrund der einzigen Überlieferung in Bernolds Chronik galt der Vorgang früher oft als ungesichert und fragwürdig, doch wird Bernolds Nachricht heute allgemein als brauchbar und zuverlässig angesehen und im Zusammenhang mit der Vorgeschichte des ersten Kreuzzugs in allen entsprechenden Darstellungen als ernst zu nehmende Quelle angeführt³⁴⁶. Im Zusammenhang mit den Vorgängen auf dem Konzil zu Piacenza berichtet Bernold: «Auch kam eine Gesandtschaft des Kaisers von Konstantinopel zu diesem Konzil, der den Herrn Papst und alle Christgläubigen inständig bat, ihm einige Hilfe gegen die Heiden zu senden zur Verteidigung der heiligen Kirche, welche die Heiden in jenen Gebieten schon fast vernichtet hatten, die das Reich bis unter die Mauern der Stadt Konstantinopel besetzt hatten»³⁴⁷. Genau wie bei Ekkehard oder Anna Komnena und, wie Charanis gezeigt hat, auch bei dem späteren griechischen Geschichtsschreiber Skutariotes, die alle den Bernold-Bericht ergänzen und bestätigen³⁴⁸, geht es hier wieder ausschließlich um Söldner-

tam restauraret. Zu Nikomedien und den byzantinischen Operationen in Kleinasien vgl. CHALANDON, Essai, S. 127, 154; BRÉHIER, Monde byzantin 1, 249 f. In den 90er Jahren unmittelbar vor dem Kreuzzug war, wie auch dieser Bericht erkennen läßt, eine gewisse byzantinische «Reconquista» und Restauratio in Gang gekommen.

³⁴⁶ Vgl. HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 71 f.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 301 f.; MUNRO, Did the emperor Alexius I ask for aid at the council of Piacenza 1095?, S. 731 ff.; RUNCIMAN, Eastern Schism, S. 78 f. – Aus der Literatur zur Kreuzzugsgeschichte sei nur auswahlweise verwiesen auf ROUSSET, Origines et caractères, S. 54; CHARANIS, Byzantium, the west and the origin, S. 28 ff.; DERS., Aims of the medieval crusades, S. 126 f.; DERS., A greek source, S. 93 f., der insbesondere den byzantinischen Chronisten Skutariotes als Zeugen anführt; RUNCIMAN, Hist. of the crusades 1, 103 ff.; WAAS, Geschichte der Kreuzzüge 1, 66 f.; DUNCALF, The councils of Piacenza and Clermont, in: SETTON-BALDWIN, Hist. of the crusades 1, 229 f.; CARDINI, Société italienne, S. 24 f.; MAYER, Geschichte der Kreuzzüge⁴, S. 14; CAHEN, Orient et Occident, S. 60 ff. (mit Bologna ist hier Piacenza gemeint).

³⁴⁷ Bernold Chron. a. 1095 (MGH SS 5, 462, 16 ff.). Bernold ist hier anscheinend gut unterrichtet gewesen, denn, wenn auch wohl nicht er selbst, so war doch sein Bischof, Gebhard von Konstanz, beim Konzil anwesend (MGH SS 5, 463, 2); vgl. auch Germ. Pont. 1, 19 Nr. *46 und 170 Nr. *36.

³⁴⁸ Daß Bernold als einziger von der Sache berichtet, spricht nicht gegen seine Glaubwürdigkeit. Indirekt bestätigt wird seine Nachricht auch durch andere als die bereits genannten Quellen, aus dem Westen etwa die Annalen von Jumièges (MGH SS 26, 508), wenn auch nur in vagem Zusammenhang zu 1095; deutlicher ist die Chronik von Montierneuf in Poitiers (VILLARD, Recueil, Append. I, 80, S. 438): *Nam celebrato, quadragesimali tempore, concilio apud Placenciam Ytalie urbem, in quo huius sancti precinctus prima verba prolata sunt* (= Kreuzpredigt), *idem predictus venerabilis papa*

hilfe für Byzanz, die der Papst vermitteln soll. Die Argumentation ist immer dieselbe: große Bedrängnis des Reiches und der Kirche durch die Heiden, deren man allein nicht mehr Herr werden kann. Das ist in Piacenza etwas propagandistisch überzogen, aber wenn man an die nur wenige Jahre zurückliegende Verteidigung denkt, die Alexios gegen die Türken (im Verein mit den Petschenegen) zu führen hatte, so war nicht einmal das Bild der bereits vor die Mauern Konstantinopels herandrängenden Heiden übertrieben³⁴⁹, es traf nur jetzt, für 1095, nicht mehr unmittelbar zu.

Bernold fährt dann in seinem Bericht fort: «Der Herr Papst hat daher zu solcher Hilfeleistung viele aufgerufen, daß sie unter Eidesleistung versprechen sollten, mit Gottes Hilfe dorthin zu gehen und dem Kaiser nach Kräften treueste Hilfe gegen die Heiden zu leisten»³⁵⁰. Urban II. hat also ganz eindeutig den byzantinischen Hilferuf als das aufgefaßt, was er war: das Ersuchen um militärische Byzanzhilfe in Form von Söldnertruppen, die ihre Person und ihren Waffendienst in abendländischer Treubindung (*fidelitas*) dem Kaiser zur Verfügung stellen sollten. Er reagierte genau auf das, was Alexios wollte: Söldnertruppen, die in die byzantinische Armee übernommen und nach den strategischen Plänen des Kaisers eingesetzt werden sollten – nichts anderes, vor allem (noch) kein eigenständig im Orient operierendes abendländisches Heer. Welchen Erfolg dieser Aufruf gehabt hat, ist unbekannt; wenn man das fehlende Echo in den zeitgenössischen Quellen bedenkt, wird das Ergebnis in dem ohnehin seit langem von heftigen Kämpfen zwischen Kaiserlichen und Päpstlichen bewegten Oberitalien kaum sehr bedeutend gewesen sein³⁵¹.

Alpes transcendit Julias und I, 82 (zum Konzil von Clermont): *Et sic illa verba que, quasi preoccupando, in Placentino concilio de via Domini prolata sunt, ibi plenius sunt firmata* . . . ; wieder mehr allgemein dazu auch Gislebert von Mons, Chron. Hanon. cap. 24 (VANDERKINDERE, La Chronique, S. 41 f.): *Insuper Alexis Constantinopolitanus imperator a domino papa romano Urbano super gentilium incursibus auxilium et consilium requisivit*; darauf folgt Gisleberts Bericht über die Frankreichreise und den Kreuzzugsaufruf Urbans in Clermont: *Hic itaque vir eximius (Urban II.) cum Alexis imperatoris sui que dilecti precibus, sed multo propensius generali christianitatis periculo pulsaretur, in regnum Francorum venit* . . . (vgl. auch Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 1, RHC Hist. occ. 4, 135). Aus dem byzantinischen Bereich vgl. Theodorus Skutariotes (2. Hälfte des 13. Jh.) in seiner teils auf verlorene Quellen zurückgehenden Weltgeschichte; vgl. CHARANIS, A greek source (griechischer Text mit englischer Übersetzung), S. 93 f.

³⁴⁹ Vgl. etwa die Mahnrede des Patriarchen Johann V. von Antiochia vor Kaiser Alexios I., zit. bei AHRWEILER, Byzance et la mer, S. 177: «Les frontières de l'Empire romain s'arrêtent à l'est à l'acropole de Byzance, et à l'ouest à la Porte dorée.» Zur politischen und militärischen Situation von Byzanz vgl. oben Anm. 333.

³⁵⁰ Bernold Chron. a. 1095 (MGH SS 5, 462, 20 ff.).

³⁵¹ Ob es sich bei den *Lombardi et Longobardi*, denen später Peter der Eremit in

Wichtig für die Beurteilung der römisch-byzantinischen Beziehungen wie auch der Entstehungsgeschichte des ersten Kreuzzugs ist jedoch die Interpretation des byzantinischen Hilfeersuchens und des entsprechenden päpstlichen Aufrufes in dem erwähnten Sinne. Es ging in Piacenza nicht um die Kirchenangelegenheit, auch nicht um ein Wiederaufgreifen etwa des Konzilsplans von 1089, denn in Byzanz hatte man inzwischen zur Einsicht kommen müssen, daß Urban keine *Inthronistica* einsenden wollte. Damit ruhte die Sache der Kircheneinheit, sie kam zwischen Konstantinopel und Rom gar nicht mehr zur Sprache, auch nicht insofern, als etwa Alexios hier einen Handel «Union gegen Byzanzhilfe» vorgeschlagen hätte. Davon kann keine Rede sein, und davon weiß auch Bernold und wissen die Kreuzzugsgeschichtsschreiber nichts. Es ging in Piacenza auch nicht um einen «Kreuzzug»; die Reaktion Urbans ist eindeutig, und nur ausnahmsweise stellen fernstehende Quellen einen Zusammenhang zwischen Piacenza und Clermont her, wie etwa die schon erwähnten Annalen von Jumièges oder die Chronik von Montierneuf in Poitiers oder auch der hundert Jahre später schreibende Gislebert von Mons³⁵².

Dennoch steht der Vorgang in Piacenza mit beidem, der Kircheneinheit wie dem Kreuzzug, in einem inneren historischen Zusammenhang, und von Piacenza führt ein Weg geistig nach Clermont – wenn auch nicht der einzige. Sicher ist in Piacenza nicht zum Kreuzzug aufgerufen worden, das ist vor Clermont nicht geschehen; aber es kann kein Zweifel sein, daß damals, im März 1095, ein Anstoß mehr, vielleicht ein unmittelbar entscheidender, weil längst Erwogenes bekräftigender Impuls erfolgte für Urbans Entschluß zu einem großen, allgemeinen Aufruf – zur Kreuzpredigt für ein Ziel, das schließlich über solche Söldnerhilfe für Byzanz hinaus dann ein weiteres Ziel erfaßte: das Heilige Land und Jerusalem. Der Kreuzzug war in gewissem Maße in seinem Anfangsstadium noch ein «Byzanzunternehmen», ein großer Akt abendländischer Byzanzhilfe, der im Zusammenhang mit Urbans Geschichtskonzeption, der theologischen Interpretation der Zeitgeschichte, und mit seiner Idee der Zeitenwende, der Recon-

Konstantinopel begegnet ist (*Gesta Francorum* des unbekannten normannischen Kreuzzugshistoriographen, HILL, S. 2; BRÉHIER, *Histoire anonyme*, S. 6), um Leute aus Oberitalien gehandelt hat, die jenem Aufruf Urbans in Piacenza gefolgt waren, läßt sich nicht feststellen, vgl. den Kommentar von BRÉHIER S. 6 f., der Kreuzzugsteilnehmer aus Süditalien vermutete; CARDINI, *Société italienne*, S. 25. – In der von mir nur auswahlweise eingesehenen italienischen Literatur wird die Teilnahme von Italienern (aus dem nördlichen Italien) im wesentlichen erst am eigentlichen Kreuzzug selbst beschrieben, vgl. TONONI, *Actes constatant la participation des Plaisançais*, S. 395 ff.; MANSELLI, *Gli Italiani alla prima crociata*, S. 714 ff.; DERS., *Lucca e Lucchesi*, S. 158 ff.; CARDINI, *Société italienne*, S. 24 ff. Auch in der Neubearbeitung seiner älteren Studien geht MANSELLI, *Italia e italiani alla prima crociata*, auf den Vorgang von Piacenza nicht ein.

³⁵² Vgl. oben Anm. 348.

quista und Restauratio, stand. Das hat aber auch, wenngleich nur mittelbar, mit der Kircheneinheit zu tun, einmal, weil die bewußte Einheit der lateinischen und der orientalischen Kirche überhaupt die Grundlage für eine derartige Geschichtskonzeption und eine solche Hilfsaktion war, zum andern, weil nach der zu vermutenden Auffassung Urbans mit solcher lateinisch-abendländischen «Vorleistung» an praktischem Beistand die Gemüter im christlichen Orient und in Byzanz selbst für die Wiederbelebung, auch womöglich die formale, äußerlich formal bekundete Wiederbelebung der alten Einheit, wie sie schon 1089 angestrebt worden war, begeistert werden könnten. Keineswegs sollte diese Kircheneinheit durch Waffengewalt erzwungen werden, vielmehr sollte die Ostkirche durch eine großzügige Hilfsaktion militärischen Charakters über alle Divergenzen und Formalitäten hinweg für das Zusammengehen mit der lateinischen Kirche und Christenheit gewonnen werden, und dies im Zusammenwirken eines einzigen *populus christianus* der Lateiner (als den Trägern des Befreiungsunternehmens) und der Griechen und Orientalen (als den Mitstreitern und befreiten Brüdern). Wie wenigstens noch in den Anfängen des Kreuzzugs im Orient zu erkennen ist, waren nicht «Latinisierung» und Bildung eines päpstlichen, römischen Kirchenstaates im Orient das Ziel Urbans II., sondern eine Reconquista (im Verein mit Byzanz selbst), die den griechischen und orientalischen Kirchen ihre Freiheit verschaffte, und eine Restauratio, die ihnen ihre Eigenständigkeit beließ, in der sie sich mit der römischen, der lateinischen Kirche zu einer lebendigen Einheit zusammenfinden würden³⁵³.

Für das Verhältnis des Papstes zu Byzanz erscheint Urbans Politik nach 1089 zunächst als eine im Laufe der Zeit mit größeren Maßstäben messende großzügige Erweiterung des geistigen Horizonts und der praktischen Aktion – von der nur kirchlichen Verständigung zur allgemeinen christlichen Einheit und von der Ecclesia im engeren (sacerdotalen, hierarchischen) Sinn auf die Christianitas in einer umfassenden («gesellschaftlichen») Sicht³⁵⁴. Was die römisch-byzantinischen

³⁵³ Die Skepsis ERDMANNs, Kreuzzugsgedanke, S. 302, der solche Überlegungen für «zwecklos» hielt und dabei gleichzeitig die Auffassung von NORDEN, Papsttum und Byzanz, S. 47 ff., wie LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 181, ablehnte, braucht man nicht zu teilen, wenn man Urbans Reconquista- und Kreuzzugspolitik an den Äußerungen des Papstes (seit 1088) und seine kirchliche Verständigungspolitik an seinem Verhalten gegenüber den Griechen Süditaliens sowie an der byzantinischen Antwort auf seinen Einigungsversuch von 1089 abzulesen versucht. Nur darf man hier nicht an «Kirchenunion» im modernen Sinne denken, die heute, und eigentlich schon seit dem späteren 12. und dem 13. Jh. auf anderen historischen Voraussetzungen beruht als denen noch des 11. Jh.

³⁵⁴ Dabei läßt sich (in der Zeit von 1089 bis 1095 und in die folgenden Jahre noch hinein) ein Ausgreifen beobachten zuerst von einer, auch auf das römische Papstschisma bezogenen, formalen kirchlichen Verständigung mit Konstantinopel und von einer regio-

Beziehungen betrifft, so scheint sich um 1095 (Piacenza und Clermont zusammengekommen) tatsächlich eine neue historische Konstellation anzubahnen, wie sie H. Ahrweiler in einer historisch-geographischen Betrachtung skizziert hat: «Der Okzident, der politisch in Königreiche aufgelöst und zersplittert ist, findet in den Augen der Byzantiner seine Einheit unter dem Papst; der Dialog zwischen den beiden Teilen der Christenheit geht zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem römischen Papst vor sich; seit dem 12. Jahrhundert und nach Auffassung der Byzantiner, verkörpern Papst von Rom und Kaiser von Byzanz, jeder für seinen Bereich und seine Kompetenz, der eine den Westen, der andere den Osten der christlich-römischen Tradition»³⁵⁵. In einer solchen Gedankenwelt konnten Urban II. und Alexios I. durchaus Verständnis für einander haben.

Wiederum jedoch sind die negative Geschichtsentwicklung und das Versagen der größeren Konzeption vor der historischen Wirklichkeit leichter einsichtig und einfacher zu belegen als der ursprüngliche geistige Ansatz und die Intentionen der führenden Persönlichkeiten. Vor allem damit, daß die große Bewegung einer massiven abendländischen Byzanzhilfe, wie sie um 1095 zunächst noch geplant war, sehr rasch eine historische Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit als Kreuzzug gewann, wie ihn die Byzantiner, Kaiser und Kirche, nicht mehr zu verstehen noch zu akzeptieren vermochten, ist dieses Unternehmen – vom Gesichtspunkt der lateinisch-griechischen Beziehungen und der religiös-kirchlichen Einheit her und auch im Hinblick auf politisches Zusammenwirken gesehen – gescheitert³⁵⁶. Gerade der Kreuzzug hat, besonders dann in seiner vierten Wiederholung, wesentlich zur Ausbildung des griechisch-lateinischen Schisma beigetragen.

Auch in der Zeit des ersten Kreuzzugs ist der byzantinische Kaiser noch mit dem kirchlichen Westen in Verbindung geblieben, allerdings, wenn der Quellenverlust hier nicht doch täuscht, weniger oder nicht mehr mit dem Papst selbst, sondern, soweit noch direkt nachweisbar, mit dem Abt von Montecassino. Auf die weitere Entwicklung der römisch-byzantinischen Beziehungen und des Verhältnisses von Lateinern und Griechen während des ersten Kreuzzugs ist im

nenalen «Griechenpolitik» in Süditalien, dann einer gelegentlichen Verteidigungshilfe für Byzanz, zur Idee einer allgemeinen christlichen Rückeroberung und politischen wie kirchlichen Restauration im Zuge einer von Gott gefügten Zeitenwende der Geschichte der Christenheit, zu dem also, was man als eine mittelmeeerische Re-expansion des christlichen Europa bezeichnen könnte.

³⁵⁵ AHRWEILER, *La géographie historique*, S. 224 f.

³⁵⁶ Die Studie von KREY, *Urban's Crusade – Success or Failure*, S. 235-250, behält in Fragestellung und versuchter Antwort noch immer Gültigkeit: «... the Crusade had failed to realize that dream (that all Christendom might be united), for from Urban's point of view the Crusade that he planned could hardly have been counted a complete success» (S. 250).

nächsten Kapitel noch zurückzukommen. Deshalb seien hier vorerst nur noch einige Aspekte aus den letzten Pontifikatsjahren Urbans II. angezeigt.

Vielleicht schon gleich nach seiner Rückkehr aus Frankreich, auf dem Konzil, das der Papst im Januar 1097 in Rom hielt, nahm Urban II. einen Akt vor, der die Griechen und Lateiner Süditaliens einander näherbringen und die Griechen auch für Rom gewinnen konnte: er genehmigte die Kanonisation und Verehrung des griechischen Asketen Nikolaus Peregrinus von Trani als eines neuen Heiligen³⁵⁷. Freilich war dies weder ein eigentlich bedeutendes oder allgemeines lateinisch-griechisches Anliegen, noch ging die Sache von Urban selbst aus. Initiator des Kanonisationsprozesses war der Erzbischof Bisantius von Trani³⁵⁸. Urban trug dabei einer Äußerung zeitgenössischer Frömmigkeit Rechnung, von deren Intensität er wohl ebenso überzeugt war wie von der Verehrungswürdigkeit des neuen Heiligen, und er handelte hier bereitwillig als seelsorgerischer Papst, der sich nicht nur Lateinern, sondern allen, *Graecis et Barbaris*, verpflichtet fühlte. Nikolaus von Trani war ein Volksheiliger griechischer Herkunft, der durch auffallende Askese (öffentliches Kreuztragen und Bußwanderschaft, *peregrinus*) und Wunder (besonders auch zur Errettung von Seefahrern) wohl bei Lateinern und Griechen Süditaliens bekannt und beliebt geworden und im Jahre 1094 im Ansehen der Heiligkeit verstorben war³⁵⁹. Die Heiligsprechung, die auch rechtsgeschichtlich für die Entwicklung des Kanonisationsverfahrens von Bedeutung

³⁵⁷ Vgl. oben S. 5, Anm. 10. Zu Urbans römischem Konzil Anfang 1097 vgl. JL 5678 an Hugo von Lyon; JL 1, 691; HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, S. 453, mit Zuweisung der Kanonisationssache zu diesem Konzil; so auch KEMP, Canonization, S. 68; It. Pont. 9, 291 Nr. *5 (Beginn des Kanonisationsverfahrens vor dem Konzil) und S. 292 Nr. 6 (JL 5677, Urbans II. Schreiben an Klerus und Volk von Trani mit Genehmigung des Kultes dieses Heiligen, MIGNE PL 151, 488; PROLOGO, Carte di Trani Nr. 25, S. 68, zu 1099); da JL 5677 jedoch nur als undatiertes Fragment überliefert ist und auch in Biographie und Kanonisations- und Translationsbericht über Nikolaus von Trani (AA SS Juni 1, 235 ff., besonders Sp. 242-244) kein präzises Datum für den Prozeß und das entsprechende römische Konzil genannt ist, wird in It. Pont. 9, 291 f. für den Vorgang die Datierung 1097 in.-1099 März vorgeschlagen.

³⁵⁸ Die Amtszeit des Erzbischofs Bisantius I. ist nicht genauer bekannt; er erscheint zur Zeit Papst Alexanders II. (vgl. SCHMALE, Konzilien Alexanders II., AHC 11 [1979] S. 312; JL 4519, It. Pont. 9, 291 Nr. 3), dann als Empfänger eines Privilegs Urbans II. von 1089 (JL 5414, It. Pont. 9, 291 Nr. 4; vgl. jedoch PRATESI, Alcune diocesi, S. 238, der hier eine unvollzogene Urkunde vermutet), schließlich wird er in JL 5677, It. Pont. 9, 291 Nr. 6, genannt. Sein Todesjahr ist unbekannt, nach KEMP, Canonization, S. 68, starb Bisantius im Jahre 1098, nach KLEWITZ, Bistumsorganisation, S. 60, jedenfalls vor Februar 1101.

³⁵⁹ Vita und Wunder, Kanonisations- und Translationsbericht in AA SS Juni 1, 235 ff. Für seine Verehrung setzte sich u. a. auch ein *imperialis synkellus* in Trani ein (Sp. 242).

ist³⁶⁰, könnte sich sachlich und mental ganz gut zu diesem ersten Konzil fügen, das Urban nach seiner langen Abwesenheit wieder in Italien hielt und bei dem nun auch die Italiener wieder ihre Anliegen vorbringen konnten. Stimmungsmäßig herrschte noch der große Aufschwung der Kreuzverehrung und Kreuzzugsbegeisterung, und das Tragen eines Kreuzes war anscheinend eine gerade von diesem Heiligen besonders bevorzugte Form seiner Askese. Hinzu kommt, daß dieser Kanonisationsakt auch ein Zeichen setzen konnte für die lateinisch-griechische Einheit im Bereich des Kultes und der Frömmigkeit – symbolträchtig am Beginn des ersten Kreuzzuges. Aber dies sind hypothetische Annahmen; denn die Kanonisation kann auch vor dem römischen Konzil im Frühjahr 1099 behandelt worden sein³⁶¹.

Zu der Zeit, als im Verlauf des ersten Kreuzzugs das Verhältnis zwischen lateinischen Kreuzfahrern und Byzantinern immer stärkeren Belastungen ausgesetzt war und in Antiochia (1098) in eine sehr bedenkliche politische und religiöse Krise geriet, hielt Urban II., wiederum gegen Ende eines langen Aufenthalts in Süditalien, ein Konzil in Bari ab, das anscheinend eine Woche lang, vom 3. bis 10. Oktober, dauerte³⁶². Von der Vorbereitung des Konzils erfährt man unmittelbar nichts, auch die Akten des Konzils selbst sind verloren. Allerdings ist erkennbar, daß Urban sich in der Zeit vor dem Konzil besonders intensiv mit den politischen und kirchlichen Verhältnissen Süditaliens und Siziliens befaßte

³⁶⁰ Aus den Berichten des wohl noch zeitgenössischen Adelferius und des etwas später schreibenden Amandus von Trani (AA SS Juni 1, 242-244), und Urbans II. Schreiben an Klerus und Volk von Trani (JL 5677, It. Pont. 9, 292 Nr. 6) wird das damalige Verfahren deutlich erkennbar; der Erzbischof machte sich zum Sprecher des Begehrens von Klerus und Volk für die Verehrung und Kanonisation des Wundertätigen, trug Vita und Wunderbericht vor; Papst und Konzil stimmten grundsätzlich zu; Urban übertrug alles Weitere dem Erzbischof, also den Bau einer Kirche, die Reliquienerhebung (die feierliche Translatio) und die Kultförderung. Man sieht in dieser Prozedur die Anfänge der päpstlichen Kanonisationsdelegation: PETERSOHN, Päpstliche Kanonisationsdelegation, S. 176; KEMP, Canonization, S. 68; zurückhaltender und mit der für jene Zeit wohl zutreffenden Unterscheidung zwischen «kirchenrechtlichem Akt und Heiligsprechungs-liturgie» STÜSSI-LAUTERBURG, Nikolaus Peregrinus, S. 411 ff.

³⁶¹ Außer bei HEFELE-LECLERCQ und KEMP (vgl. Anm. 357) bleibt sonst in der Literatur das Datum offen; vgl. BRAKEL, Heiligenkulte, S. 305 f.; PETERSOHN, Kanonisationsdelegation, S. 175 f.; STÜSSI-LAUTERBURG, Nikolaus Peregrinus, S. 410 f. Man wird es wohl bei der weitgespannten Datierung in It. Pont. 9, 291 f. Nr. *5-6 (1097-1099) belassen müssen.

³⁶² JL 1, 694; It. Pont. 8, 26 Nr. *82; MANSI, Conc. 20, 947 ff.; JL 5716, It. Pont. 8, 156, Nr. 151 und JL 5929 (Paschalis II.). HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, 458 ff.; MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 5, 53 ff.; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 287 ff.; RUNCIMAN, Eastern Schism, S. 76 f.; GAUSS, Ost und West, S. 97 ff.; STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 348 ff.

und auch dem Grafen Roger von Sizilien im Sommer 1098 das berühmte Legationsprivileg für seinen Herrschaftsbereich erteilt hat. Jetzt sollte wohl ein repräsentatives päpstliches Konzil, eines jener regionalen Reformkonzilien, wie sie Urban bisher in Frankreich und Italien gehalten hatte, den Höhepunkt und einen gewissen Abschluß bilden. Im übrigen sind auf diesem Konzil neben der Erledigung der üblichen Prozeßangelegenheiten auch wieder Reformgesetze, wie das Investiturverbot, erneuert worden³⁶³.

Die Wahl des Konzilsortes verweist darauf, daß man hier auch griechische Bischöfe und Geistliche erwartete und daß jedenfalls auch griechische Belange zur Sprache kommen würden. Urbans «Griechenpolitik» war seit 1089 festgelegt nach dem Modell des «Kompromisses von Melfi» und auf die Linie der Mäßigung normannischer Kirchenpolitik, der Zurückhaltung in der «Latinisierung», dabei einer allgemeinen stärkeren Konzentrierung der Kirchen Süditaliens und Siziliens auf Rom – unter Wahrung der Eigenständigkeit griechischer Kirchen in ihrem Ritus und ihrer Verbindung mit Konstantinopel. Naturgemäß konnte man bei den Fragen griechisch-lateinischen Zusammenlebens in den süditalienischen Diözesen sehr leicht auf die bekannten und traditionellen kirchlichen Differenzen und Kontroversfragen kommen. Es ist aber für uns nicht mehr zu erkennen, ob darüber Diskussionen vor dem Konzil von vornherein vorgesehen waren; auch ist damals in Süditalien keine entsprechende theologische Kontroversliteratur entstanden oder verbreitet gewesen. Es scheint, daß die gregorianische Reform den Griechen nicht weiter aufgezwungen wurde und daß bezüglich der liturgischen Frage des Brotgebrauchs in der Messe und anderer Unterschiedlichkeiten allgemein gegenseitige Toleranz geherrscht hat. Blieb eigentlich noch das Problem des *Filioque*, an das Urban möglicherweise gedacht haben könnte, da er den gelehrten Theologen Anselm von Canterbury zum Konzil eingeladen hat. Aber es ist nicht zu erkennen, daß man ihn zu einer theologischen Diskussion heranziehen wollte; der Erzbischof war offensichtlich nur wegen seines Konflikts mit dem englischen König vom Papst auf das Konzil in Bari verwiesen worden, da man den Fall dort behandeln wollte³⁶⁴. Eine andere Frage ist, ob das Konzil zu Bari auch bereits von der Nachricht über die politische und reli-

³⁶³ Streit zwischen Montecassino und S. Maria zu Capua sowie S. Sophia zu Benevent: It. Pont. 8, 155, Nr. *144, *145, *146; JL 5713, It. Pont. 8, 156 Nr. 150; JL 5716, It. Pont. 8, 156 Nr. 151 vom 7./8. Dez. 1098. – Investiturverbot: JL 5929, Paschalis II. an Anselm von Canterbury (SCHMITT, S. Anselmi Opera 4 Nr. 282, S. 198 f.): ... *praedecessoris nostri domni Urbani tempore apud Barim collecto venerabilium episcoporum et abbatum ex diversis partibus concilio, in quo tua religio et nos ipsi interfuimus, sicut fratres qui nobiscum aderant reminiscuntur, in eandem pestem (ecclesiarum videlicet investituram) excommunicationis est prolata sententia.*

³⁶⁴ Eadmer, *Historia Novorum* (RULE S. 104); Vita S. Anselmi II, 34 (SOUTHERN S. 112).

giöse Krise im byzantinischen und Kreuzfahrerorient mitgeprägt worden ist; aber dies läßt sich eher vermuten als präzis erweisen.

Das Konzil war anscheinend sehr gut besucht, auch von griechischen Prälaten aus Süditalien, die dann auch entsprechend hervortraten; leider erfährt man nicht, wer das im einzelnen gewesen ist³⁶⁵. Aber trotz der großen Teilnehmerzahl und trotz betonter Feierlichkeit konnte Bari nicht das große Einigungskonzil sein, das sich 1089 schon abzuzeichnen schien – eher ein mehr oder weniger bewußtes Gegenstück zu dem, was die Endemusa von 1089 auch beschlossen hatte, nämlich im eigenen Hause festzustellen, was orthodoxer Tradition und kanonischen Rechts sei. Das Schicksal der Überlieferung bringt es mit sich, daß die Hauptquelle für dieses Konzil der Bericht des Geschichtsschreibers Eadmer, des Biographen Anselms von Canterbury, ist; die übrigen etwas ausführlicheren Quellen wie Wilhelm von Malmesbury und Florentius von Worcester sind von ihm abhängig und in dieser Sache ohne besondere Eigenständigkeit³⁶⁶. Somit steht im Vordergrund jene Debatte um das Filioque im Glaubensbekenntnis, bei der Anselm als führender abendländischer Theologe besonders hervorgetreten ist. Dabei ist nicht sicher, ob Urban II. selbst diese Diskussion beabsichtigt oder auch nur vorgesehen hatte; möglicherweise ist sie überhaupt erst von den anwesenden Griechen verursacht oder provoziert worden³⁶⁷.

Als die Griechen diese Frage erörterten (oder aufbrachten?) und sich dabei

³⁶⁵ Lupus Protospatarius (1099): *universalem synodum ... in qua fuerunt 185 episcopi* (MGH SS 5, 63); Anonymus Barensis Chron. a. 1099: *cum pluribus archiepiscopis, episcopis, abbatibus et comitibus* (MURATORI² 5, 155); Romuald von Salerno, *Annal.: universalem synodum ... in qua affuerunt ex diversis partibus episcopi* 130 (MGH SS 19, 413, 20 f.); Breviatio de mon. S. Sophiae in Benevento (aus dem Register des Petrus Diaconus, ed. GATTULA, Hist. Casin. 1, 54, vgl. It. Pont. 8, 155 Nr. *146): *cui videlicet concilio interfuerunt omnes fere episcopi et archiepiscopi atque abbates tam principatus et Marchiae quam et Apuliae et Calabriae atque Siciliae, Dux quoque Rogerius et alii procures multi et reliquorum vulgus permaximus*. Urban II. selbst sprach von *plenarium in Barensi urbe concilium* (JL 5716, It. Pont. 8, 156 Nr. 151, MIGNE PL 151, 516 D).

³⁶⁶ Eadmer, *Vita S. Anselmi* II, 34 (SOUTHERN S. 112 f., Anm. 2); SOUTHERN, *St. Anselm and his biographer*, S. 143 f.

³⁶⁷ Eadmer, Hist. Nov. II (RULE S. 104) läßt den Papst mit Ausführungen zu verschiedenen Fragen *de fide catholica* beginnen, fährt dann aber fort: *mota est quaedam quaestio ex parte Graecorum, evangelica auctoritate probare volentium Spiritum Sanctum processionem non habere nisi tantum ex Patre*. Ihm folgen in der Darstellung, daß die Griechen das Filioque-Thema aufgebracht hätten, Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Pont. Anglor.* I, 53 (HAMILTON S. 99: *quaestionis necessitate a Grecis proposita(e)*) habe man sich dann der Anwesenheit Anselms erinnert) und Florentius von Worcester (MGH SS 5, 564); vgl. auch Ordericus Vitalis, Hist. Eccles. X, 3 (CHIBNALL 5, 206): *Cumque ... copia perplexarum de fide aliisque misteriis quaestionum a Grecis prolata fuisset ...*

auf die an den ursprünglichen Text des Glaubensbekenntnisses von Nikäa und Konstantinopel anknüpfende griechische Tradition beriefen, die sie aus der Schrift (*evangelica auctoritate*) zu rechtfertigen versuchten, scheint Urban II. bei der Verteidigung der lateinischen Position keinen großen Erfolg gehabt zu haben und ziemlich in Bedrängnis gekommen zu sein; und es sieht ganz so aus, als habe man sich erst jetzt der Anwesenheit Anselms von Canterbury erinnert, den man in seiner eigenen englischen Angelegenheit vor das Konzil berufen hatte. Eadmers Bericht erscheint trotz des berechtigten Stolzes auf seinen Herrn Anselm durchaus ehrlich und sachlich glaubwürdig: Urban rief den großen Theologen zu Hilfe, mußte ihn allerdings der erstaunten Versammlung zunächst noch persönlich vorstellen und vertagte dann die ganze Diskussion auf den folgenden Tag.

Bezeichnend ist aber, daß es hier, gleichviel, wer nun die Debatte angefacht hat, von vornherein nicht um ein Aufzwingen der lateinischen Trinitätslehre und Exegese des Filioque ging, sondern um eine wirklich freie theologische Diskussion; dafür bürgten nicht nur die Persönlichkeit Anselms, sondern auch der Papst selbst, der sich auf die Diskussion einließ. Die theologisch-philosophische *ratio* trat hier hervor: *rationabili atque catholica disputatione* rechtfertigte Anselm den lateinischen Standpunkt nach Eadmers Bericht, und Wilhelms von Malmesbury Darstellung versucht, der Gegenseite gerecht zu werden: *Graecis contra non improbabiler occurrentibus*³⁶⁸. Wahrscheinlich ist Anselm bei seiner Erwiderung der griechischen Darlegungen ähnlich vorgegangen wie in seiner späteren, im Jahre 1102 fertiggestellten Schrift *De processione Spiritus Sancti*³⁶⁹.

Während die griechischen Theologen vor dem Konzil ihre traditionelle Lehre darlegten, derzufolge der Heilige Geist vom Vater allein ausgehe, und sich dabei offensichtlich auf das alte Glaubensbekenntnis bezogen und den Lateinern einen einseitig vorgenommenen Zusatz (... der vom Vater und vom Sohne ausgeht), eine unstatthafte Veränderung des unantastbaren Grundtextes vorwarfen, begründete Anselm ausführlich die lateinische Auffassung dieses (exegetischen) Zusatzes *filioque*, – zwar nicht ganz ohne Spitze gegen griechische Rechthaberei (*De processione* I, S. 177), aber ohne jede Polemik und in ausgesprochener Hochachtung vor dem griechischen christlichen Glauben, der im wesentlichen mit dem lateinischen übereinstimmte. Es war ganz derselbe Geist, der auch seine

³⁶⁸ Eadmer, *Vita S. Anselmi* II, 34 (SOUTHERN S. 113); *Hist. Nov.* II (RULE S. 105 f.); Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Pont. Anglor.* I, 53 (HAMILTON S. 99); vgl. auch *Ordericus Vitalis*, *Hist. Eccles.* X, 3 (CHIBNALL S. 206). – Nach Eadmer stützte sich Urban dabei auf Anselms *Epist. De incarnatione Verbi*, die dieser ihm 1094 zugesandt hatte, vgl. auch SCHMITT, *S. Anselmi Opera* 1, 58* f. und 2, 1-35; damit war freilich bei dieser Diskussion nicht weit zu kommen.

³⁶⁹ SCHMITT, *S. Anselmi Opera* 1, Prolegomena, S. 60*; Textedition in Bd. 2, S. 175 bis 219. Eadmer, *Hist. Nov.* II (RULE S. 108).

Abhandlung über die Azymenliturgie beherrschte³⁷⁰. Einleitend stellte er die östliche und westliche Position einander gegenüber und definierte dann in scholastischer Präzision das eigentliche Problem. Dabei machte er deutlich, was man sonst in der Diskussion dieser Frage nicht so klar und bewußt sah, daß es hier gar nicht eigentlich um das Trinitätsdogma selbst ging, nicht etwa um die Gleichheit der drei göttlichen Personen, woran Lateiner und Griechen gleichermaßen glaubten, sondern um eine exegetische Frage. Es liegt eine gewisse Parallele in seinen Stellungnahmen und Traktaten. So wie in der Liturgiefrage des Brogebrauchs nicht das beiderseits gleiche und anerkanntermaßen gültige Altarsakrament, nicht die Eucharistie selbst zur Debatte stand, sondern eine bessere (lateinische) und eine weniger gute (griechische) äußere Form und Tradition, so stand hier nicht das Wesen der Trinität, an dem man beiderseits in gleicher Weise festhielt, in Frage, sondern es ging um die exegetische Erfassung der *processio Spiritus Sancti*.

Anselm legte den Konzilsteilnehmern dar, daß sie alle grundsätzlich und wesentlich dasselbe glaubten, daß aber exegetische und pastorale Notwendigkeit die Lateiner veranlaßt habe, ganz im Rahmen des überlieferten, rechten Glaubens, den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn mit jener Formel *Qui ex patre filioque procedit* zu erläutern; daß dies kein verfälschender Zusatz sei, daß dies auch kein vernünftiger Grund verbiete und daß der wahre Glaube dies durchaus zulasse (De processione XIII, S. 211-212). Anselm kam schließlich gerade mit seiner Verteidigung der lateinischen Position grundsätzlich auch den Griechen und ihrer Eigenart entgegen, wenn er die Frage stellte: *Quae est enim ecclesia quae vel per amplitudinem unius regni dilatetur, cui non liceat aliquid secundum rectam fidem constituere, quod in conventu populi utiliter legatur aut cantetur?* (XIII, S. 212). Der theologisch-philosophische Inhalt dieser Schrift Anselms und der ihr wohl entsprechenden Ausführungen des Erzbischofs vor dem Konzil zu Bari und die ganze scholastische Subtilität seiner Argumentation sind hier nicht weiter zu resumieren, noch kann die theologisch-exegetische Frage des Filioque hier erörtert werden³⁷¹.

Wenn die Überlieferung seit Eadmer übereinstimmend berichtet, daß Anselm in Bari großen Beifall und allgemeine Zustimmung – allem Anschein nach auch

³⁷⁰ Vgl. oben S. 47 f. mit Anm. 84-85.

³⁷¹ Vgl. dazu LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 292 ff. und Append. 4, S. 331 ff.; GORDILLO, Theologia orientalium cum latinorum comparata, S. 238 ff.; RITSCHL, Histoire de la controverse (bis ins 11. Jh. nur mit knappem Überblick), S. 26 ff.; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 306 ff.; EVANS, Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg, S. 158 ff.; DThC 5, 2, Sp. 2309-2343 s. v. Filioque. – Zu der oben zitierten Frage Anselms: *Quae est enim ecclesia* vgl. Vaticanum II, Decretum de oecumenismo Cap. III art. 16-17, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2, 104-106.

bei den griechischen Teilnehmern – gefunden habe³⁷², so ist das bei seiner Art des Argumentierens und bei seinen Schlußfolgerungen wohl keineswegs als übertrieben und unglaublich anzusehen. Anselms Darlegungen konnten auch für die Griechen grundsätzlich akzeptabel sein, zumindest konnten die Griechen zugestimmt haben, das lateinische Filioque nicht mehr als verfälschend und irrig zu bekämpfen. Nur waren diese griechischen Konzilsteilnehmer nicht repräsentativ für die gesamte griechische Kirche; vor allem konnten sie aufgrund der alten Kirchentradition, in der sie standen, ohne Konstantinopel keine endgültige Stellung beziehen, schon gar nicht etwa im Sinne einer Annahme der lateinischen Lehre – und vermutlich wollten sie dies auch gar nicht. Konstantinopel und die byzantinische Kirche aber waren und blieben von den Vorgängen und Entscheidungen in Bari unberührt. Es ist denn auch nicht zu erkennen, ob oder wie weit die von Anselm in Bari so glänzend gerechtfertigte lateinische Auffassung etwa bei den Griechen Süditaliens Eingang gefunden hat; man konnte schließlich bei dem Standpunkt beharren, für die Griechen sei das erläuternde *filioque* der Lateiner im Glaubensbekenntnis eben nicht erforderlich. Sehr wahrscheinlich hat auch in dieser Frage (wie in der Liturgie) der Unterschied zwischen Lateinern und Griechen weiter bestanden, wie denn überhaupt das Filioque fernerhin ein zwischen den Kirchen und Theologen immer wieder diskutiertes Problem geblieben ist.

Von besonderer Bedeutung für das Verhältnis von Lateinern und Griechen erscheint jedoch die Frage, ob und wie die lateinische Lehre auf dem Konzil in Bari kirchlich sanktioniert worden ist. Da die Konzilsakten nicht erhalten sind und die Quellen aus Italien, die von der ganzen Diskussion ohnehin nichts berichten, keine Auskunft geben, läßt sich hier keine rechte Sicherheit gewinnen. Nur Eadmer und ihm folgend Wilhelm von Malmesbury sprechen von einer solchen kirchlichen Sanktion am Ende der Debatte. Eadmer formuliert dies etwas umständlich und inhaltlich auf die Darlegungen Anselms bezogen: *... necnon eorum perfidia, si qui forent, qui ea quae de proposita quaestione docuit (sc. Anselmus) suscipere et credere nollent, exprobrata ac perpetuo anathemate percussa atque prostrata*; Wilhelm von Malmesbury faßt das schärfer und auf den Papst bezogen zusammen: *... cum consensu omnium roboratus in aliter sentientes fulmen excommunicationis intorsisset (sc. summus pontifex)*³⁷³. Daß auch

³⁷² *... sic de negotio tractavit ... , ut in ipso conventu nemo existeret, qui non inde sibi satisfactum consentiret* (Eadmer, Hist. Nov. II, RULE S. 106); so auch Florentius von Worcester, Chron. (MGH SS 5, 564); Eadmer, Vita S. Anselmi II, 34 (SOUTHERN S. 113); Wilhelm von Malmesbury, Gesta Pont. Anglor. I, 53 (HAMILTON S. 100: *... omnes in illum oculos et ora conversi, hic laudare fidem, ille scientiam, omnes eloquentiam*); Ordericus Vitalis, Hist. Eccles. X, 3 (CHIBNALL S. 206: *... subtili lucidaque Grecis et Latinis responsione satisfacit*). Solche Schilderungen werden wahrscheinlich auch die Stimmung der anwesenden Griechen treffen.

³⁷³ Eadmer, Hist. Nov. II (RULE S. 106); in seiner Vita s. Anselmi berichtet er davon

die Griechen sich an einer derartigen Sentenz positiv beteiligt hätten, ist kaum wahrscheinlich. Ihr consensus wird darin bestanden haben, daß sie, von Anselms Beweisführung angetan oder auch überzeugt, sich dahingehend aussprachen, in Zukunft das Filioque nicht mehr als verwerflich zu bekämpfen³⁷⁴.

Bei der grundsätzlichen Einstellung Urbans II. und auch Anselms von Canterbury wird man wohl annehmen können, daß die Sentenz der lateinischen Konzilsväter ohne Widerspruch der griechischen Teilnehmer etwa dahingehend gelautet hat, daß derjenige, der dieser von Anselm präzierten römischen Glaubenslehre widerspreche und sie als falsch bekämpfe, dem Anathem verfallen sein solle. Es wäre dies die gleiche Haltung, wie sie in dem Grundsatz des vermutlichen Legatendossiers von 1089 zum Ausdruck gekommen war: *Quicunque fidei sancte Romane et apostolice sedis aut eius sacrificio in aliquo contradixerit anathema sit*³⁷⁵. Damit wären auch jetzt die Möglichkeit der Toleranz erhalten und auch die Aussicht einer späteren allgemeinen kirchlichen Verständigung noch gewahrt geblieben.

Die allgemeine lateinisch-griechische, römisch-byzantinische Verständigung war in Bari nicht erreicht und konnte hier nicht verwirklicht werden. Wie immer Vorbereitung und Verlauf, Beschlüsse und Ansehen dieses Konzils gewesen sind, so scheint doch ein Wandel sowohl der historischen Bedingungen als auch der Konzeptionen seit 1089 sich anzuzeigen: ein Rückzug in die theologische Detaildebatte über eine der «klassischen» kirchlichen Streitfragen, in gewissem Maße ein Rückzug aus dem allgemeinen und praktischen Handeln im Hinblick auf die Kircheneinheit, wie das 1089 zunächst mit dem Versuch, den Papstnamen wieder in die Diptychen der byzantinischen Kirche hineinzubringen, und dann mit der umfassenden Reconquista-Hilfe für den christlichen Orient mit dem Kreuzzug versucht worden war. Hinzu kommt eine regionale Verengung auf Süditalien, eine Beschränkung auf den eigenen, durch die Normannen geschützten und beherrschten Raum. Bari konnte von vornherein kein ökumenisches Konzil, kein allgemeines Unionskonzil sein³⁷⁶. Die byzantinische Kirche wurde, wie schon gesagt, davon nicht berührt, die Patriarchen und führenden byzantinischen Theologen waren nicht einbezogen, und die ganze Diskussion war im übrigen auch gar nicht abgeschlossen. Auf lateinischer Seite hat man wohl weder von vornherein

nichts. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta Pont. Anglor.* I, 53 (HAMILTON S. 100). Ordericus Vitalis berichtet nichts über eine solche Bannsentenz, ebensowenig Florentius von Worcester.

³⁷⁴ Dies meinte auch GAUSS, *Ost und West*, S. 98; LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 294, vermutete die Verhängung der Bannsentenz gegen alle, die nicht die von Anselm dargelegte Lehre annehmen würden – in voller Übereinstimmung der lateinischen und griechischen Konzilsteilnehmer.

³⁷⁵ RYAN, *Legatine excommunication*, S. 22; vgl. oben S. 117 ff. mit Anm. 201–207.

³⁷⁶ Vgl. auch die Bemerkung von STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 348 f.

noch auch, als die Diskussion in Gang gekommen war, die Konfrontation mit den Griechen oder deren Verurteilung erstrebt, sondern vielmehr die redliche intellektuelle Werbung um die Griechen versucht. Aber das Ergebnis des Konzils von Bari war schließlich – was das lateinisch-griechische Verhältnis insgesamt anging – vor allem eine sehr bedeutende scholastische Präzisierung der lateinischen Auffassung und Lehre, deren Berechtigung und Gültigkeit anscheinend von den süditalienischen griechischen Konzilsteilnehmern anerkannt wurde. Aus Byzanz selbst wurde anscheinend kein Echo vernehmbar.

Was Bari in den Augen Urbans bedeutet hat, ließe sich besser beurteilen, wenn man zwei Fragen eindeutig beantworten könnte: die eine, ob er selbst die ganze Diskussion um das Filioque von vornherein vorgesehen hatte oder ob sie erst im Lauf des Konzils von griechischer Seite veranlaßt worden ist; die andere, ob Urban den Kreuzfahrerbrief aus Antiochia vom September 1098³⁷⁷ schon vor oder frühzeitig während des Konzils erhalten hat und ob der Konzilsverlauf, insbesondere die Debatte mit den Griechen, durch diese Nachricht über die damaligen lateinisch-griechischen Spannungen im Orient beeinflusst worden ist. Hat Urban II. sein Konzil schon mit dem Entschluß zu einer Auseinandersetzung mit den Griechen eröffnet, dann könnte das auch an die Adresse Konstantinopel gerichtet gewesen sein, aber es scheint, daß nicht diese, sondern die andere Vermutung eher zutrifft, daß nämlich die theologische Diskussion erst durch Intervention der Griechen in Gang gebracht wurde. Wenn der Kreuzfahrerbrief auf die Konzilsverhandlungen eingewirkt hat, dann könnten die theologische Diskussion und ihr Abschluß mit einer allgemeinen kirchlichen Sentenz auch eine Art Richtlinienfestlegung für den Kreuzfahrerorient bedeutet haben, und auch damit wäre wiederum Byzanz selbst unmittelbar berührt worden. Aber über eine solche Wirkung des Kreuzfahrerbriefes läßt sich nichts ausmachen.

Diesen Brief der Kreuzfahrerfürsten, der ihm von eindrucksvollen Erfolgen des bisherigen Kreuzzuges, aber auch von den Gegensätzen der Kreuzfahrer zum Kaiser Alexios, zu «Griechen, Armeniern, Syrern, Jakobiten», kurz «Häretikern», berichtete und ihn dringlich aufforderte, selbst in den Orient zu kommen, um in Antiochia nach dem Rechten zu sehen und dem Kreuzzug weiterzuhelfen, kann Urban durchaus bei Beginn oder gegen Abschluß seines Konzils in Bari erhalten haben³⁷⁸. Für das Konzil und den Papst scheint sich das Schreiben

³⁷⁷ Epistola Boemundi, Raimundi ... etc. ad Urbanum II papam, vom 11. September 1098 aus Antiochia (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 16, S. 161 ff., vor allem S. 164 f.); Riant, Inventaire critique, Nr. 114, S. 181 ff.; It. Pont. 9, 442 Nr. 4; zur Überlieferung vgl. auch DUCHESNE-VOGEL, Lib. Pont. 3, S. 111 f. – Auf diesen Brief ist im Abschnitt über den Kreuzzug nochmals zurückzukommen, vgl. unten S. 425 ff. Anm. 375-378.

³⁷⁸ Bei den damaligen Schiffsverkehrsverhältnissen war die Strecke Antiochia – Bari in

jedoch nur insofern ausgewirkt zu haben, als man sich nun auch in Bari mit der Kreuzzugsangelegenheit befaßte, vor allem aber darin, daß Urban sich offensichtlich aufgrund dieser Nachrichten spontan entschloß, selbst in den Orient zu reisen³⁷⁹. Zum zweiten Mal in Urbans Pontifikat entstand so der Plan einer Orientreise des Papstes – zuerst 1089, zu einem Verständigungskonzil nach Konstantinopel, jetzt, 1098, vielleicht direkt zu den Kreuzfahrern nach Antiochia. Und wie schon die erste, so hätte auch die zweite Orientreise Urbans wohl der ganzen Entwicklung des lateinisch-griechischen, römisch-byzantinischen Verhältnisses eine entscheidende Wendung gegeben. Aber Urban hat auch diesmal seinen Entschluß nicht ausgeführt; der Grund oder die Gründe, die diese Orientreise verhindert haben, sind nicht zu erkennen.

Welche Gedanken Urban damals bewogen, wird er vielleicht seinen Freunden mitgeteilt haben, wir erfahren es nicht. Für ihn mag das Konzil von Bari schließ-

3 bis 4 Wochen (wohl auch im September) zu bewältigen, vgl. LUDWIG, Reise- und Marschgeschwindigkeit, S. 163, 186; UDOVITCH, Time, the sea and society, S. 510, 512. Der Erhalt des Kreuzfahrerbriefs wird ziemlich allgemein als Tatsache angenommen, dagegen KREY, Urban's Crusade, S. 240, und RYAN, Legatine excommunication, S. 36, die demnach eine Einwirkung des Schreibens erst für das Konzil Urbans in Rom (1099) annehmen. Dafür, daß Urban den Brief aus Antiochia noch in Bari erhalten hat, sprechen jedoch auch der Kreuzzugsbrief der Lucchesen vom Oktober 1098 und das Schreiben Bohemunds vom Jahre 1106 an Papst Paschalis II., vgl. Anm. 379. – 20-25 Tage zwischen Bari und Antiochia rechnete auch PERTUSI, La contesa per le reliquie di S. Nicola, S. 26.

³⁷⁹ Davon berichtet ein Rundschreiben von Klerus und Volk von Lucca allgemein an Episkopat und alle Gläubigen vom Oktober 1098, Riant, Inventaire critique, Nr. 116, S. 184 und Append. Nr. IV, S. 223 f.; HAGENMEYER, Chronologie, S. 192 (326); DERS., Kreuzzugsbriefe, Nr. 17, S. 167: *notum quoque vobis facimus* (fügten die Luccheser dem Brief noch hinzu), *quod dominus papa Urbanus apud Barum tenet concilium, tractans et disponens cum multis terrae senatoribus ad Jerusalem profecto tendere* (vgl. HAGENMEYER S. 370 f.). Dazu kommt ein Brief Bohemunds aus dem Jahre 1106 (im Zusammenhang mit seiner antibyantinischen Propaganda während seines Konflikts mit Kaiser Alexios I.) an Papst Paschalis II. (HOLTZMANN, Zur Geschichte des Investiturstreits, NA 50 (1935) S. 280 f.), wiederum mit der Aufforderung, der Papst möge in den Orient kommen und *quod papa Urbanus beate memorie, sicut promiserat in concilio apud beatum (Nicolaum) celebrato vobis presentibus, morte superveniente minime complere potuit, vos... perficere studeretis*...; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 303, ergänzte die unsichere Ortsangabe (Bari) durch *apud b. Petrum* (Rom) und ordnete den Vorgang und den Entschluß Urbans zur Orientreise erst dem Konzil zu Rom (im April 1099) zu. Man wird indessen dem Luccheser Rundschreiben doch mehr Bedeutung zusprechen müssen, als Erdmann es tut, der für die Zeit des Konzils von Bari nur ein «Gerücht» von der päpstlichen Orientreise vermuten wollte (S. 302). Seine Anwesenheit in Bari bestätigt Paschalis II. selbst, vgl. oben Anm. 363.

lich doch nur ein mäßiger «Erfolg» gewesen sein, der keine rechte Befriedigung hinterließ; denn das, was der Papst ursprünglich hatte erreichen wollen, war offensichtlich in weite Ferne gerückt, auch der Kreuzzug schien nicht jene Früchte zu tragen, die man anfangs wohl erwartet hatte. Insbesondere jener Kreuzfahrerbrief, dessen außergewöhnliche Erfolgsmeldungen Urbans großes Kreuzzugsunternehmen rechtfertigten, muß bei ihm auch tiefe Enttäuschung hervorgerufen haben, denn es war jetzt unverkennbar, daß sich weder die politischen Beziehungen zwischen Kreuzfahrern und Byzanz noch das religiöse Verhältnis zwischen westlichen und östlichen Christen zum besten entwickelt hatten, sondern vielmehr die Spannungen und Gegensätze nun noch größer und verhängnisvoller sich auszuwirken begannen. Standen doch in diesem Brief aus Antiochia bedrückende Sätze zu lesen wie: *Nos enim Turcos et paganos expugnauimus, haereticos autem, Graecos et Armenos, Syros Jacobitasque expugnare nequiuimus*. Und nicht nur, um an Stelle des verstorbenen Bischofs Ademar von Le Puy die geistliche Leitung des Kreuzzugs zu übernehmen, sondern auch um in jenen religiös-kirchlichen Verhältnissen Ordnung zu schaffen, hatten die Kreuzfahrer den Papst selbst in den Orient gerufen³⁸⁰.

J. Gauss hat Ausgang und Ergebnis des Konzils von Bari optimistischer sehen wollen: Nach der gelungenen Verständigung mit den (südtalischen) Griechen habe sich «dank Anselms Mitwirkung» bei Urban die Hoffnung auf die allgemeine Einheit der Christen jetzt verbunden mit dem umfassenden Gedanken der Weltmission, der Missionierung auch der Juden und Heiden³⁸¹; Anselm habe dem Papst diese größere Perspektive eröffnet vor allem durch sein Werk *Cur Deus Homo*, das er im Sommer 1098 vollendet und Urban II. übergeben hatte³⁸².

³⁸⁰ HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 16, S. 164: Auf der ersten Cathedra des heiligen Petrus, in Antiochia, solle Urban, *qui beati Petri es vicarius, in cathedra eius sedes* ..., alle Häresien ausrotten: *et omnes haereses, cuiuscumque generis sint, tua auctoritate et nostra virtute eradices et destruas*. Bohemund fügte in seinem Postscriptum noch hinzu: *Tu vero nos filios per omnia tibi oboedientes ... debes separare ab injusto imperatore, qui ...* (es folgen Beschwerden über Feindseligkeiten des Kaisers Alexios, S. 165).

³⁸¹ GAUSS, Ost und West, S. 98 f.; auch sonst hat Gauss in ihren Abhandlungen über Anselm von Canterbury größere kirchen- und missionsgeschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen versucht, so etwa in: Anselms Weg zur Begegnung mit Judentum und Islam, a. a. O., S. 103 ff.; Toleranz und Intoleranz, Saeculum 19 (1968) S. 385 ff.; Anselm von Canterbury und die Islamfrage, Theol. Zs. 19 (1963) S. 250 ff. – Zum Thema Kreuzzug und Missionsgedanke vgl. auch unten S. 358 ff.

³⁸² Zu diesem Werk Anselms vgl. SCHMITT in seiner Edition: Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo*, Darmstadt 1956, sowie S. Anselmi opera 1, S. 59*; DERS., La lettre de St. Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise de son *Cur Deus Homo*, S. 129 ff.

Da führt die Hypothese freilich sehr weit, und es bleibt doch recht fraglich, ob – so groß auch immer Anselms Wirkung auf Urban war – gerade in dieser Situation Urban den Gedanken der Weltmission aufgenommen hat. Für die Idee und präzise Handlungstendenz der Mission insbesondere gegenüber der islamischen Welt fehlt es für die Zeit Urbans II. an Nachweisen. Nur ganz gelegentlich kommt missionarisch-seelsorgerliches Denken gegenüber den Heiden bei Urban II. zum Vorschein, formelhaft in einigen Urkunden für Bischöfe oder in Palliumprivilegien. Es scheint, daß Reconquistamentalität und Kreuzzugstimmung damals viel zu kräftig vorherrschten gegenüber dem eigentlichen Missionsgedanken, der erst später im 12. und den folgenden Jahrhunderten deutlichen Ausdruck gewinnt.

Noch einmal hat Urban sich mit dem Verhältnis zur griechischen Kirche befaßt, auf seinem letzten, großen Konzil in Rom im April 1099. Einen besonderen Anlaß dazu erkennt man nicht, wahrscheinlich wird es hier um Bestätigung oder Erweiterung der Ergebnisse des Konzils von Bari gegangen sein, und ferner mag die Kreuzzugsentwicklung im Orient mitbestimmend gewesen sein. Zwar hat man für dieses Thema des römischen Konzils nur eine einzige Nachricht, die Mitteilung des Bischofs Lambert von Arras, aber sie ist in ihrer Substanz gewiß zuverlässig; denn Lambert stand nicht nur dem Papst persönlich nahe, sondern war auch selbst bei diesem Konzil anwesend. Allerdings übertreibt er wohl, wenn er sagt, das Konzil sei *pro errore et haeresibus Graecorum* einberufen worden; denn es handelte sich hier um ein ansehnliches, allgemeines päpstliches Reformkonzil, auf dem zahlreiche Reformgesetze und -dekrete erlassen und erneuert wurden, wie auch Lambert selbst schreibt; auch mit dem Kreuzzug hat man sich wieder befaßt³⁸³. Das Konzil war offensichtlich nicht nur zur Erörterung oder Definierung des lateinisch-griechischen Verhältnisses einberufen worden. Lamberts allzu programmatische Formulierung ist zwar sehr massiv und entspricht der damals allmählich um sich greifenden Mentalität, aber den Gedanken und Empfindungen Urbans II. selbst dürfte das kaum gemäß gewesen sein. Daß hier aber auch Einzelbestimmungen getroffen wurden «über die lateinische und

³⁸³ Zu diesem römischen Konzil im April 1099, in dem man meist eine abschließende Zusammenfassung des Pontifikats Urbans sieht, vgl. JL 1, 700; Riant, *Inventaire critique* Nr. 126, S. 192 f.; Hagenmeyer, *Chronologie*, S. 228 (452); Röhrich, *Reg. Regni Hierosol.* II, 1 Nr. 20 a; Meyer von Knonau, *Jahrbücher* 5, S. 71 ff.; Sdralek, *Wolfenbütteler Fragmente*, S. 39 ff. (zur Kanonesüberlieferung); Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* 5, 1, S. 461 ff.; Mansi, *Conc.* 20, 961 ff.; Leib, *Rome – Kiev – Byzance*, S. 296. – Lambert von Arras, *Gesta* (Bouquet 14, 756). Übrigens war hier auch der Bischof von Lucca (Rangerius) anwesend, der über das (in Anm. 379 zitierte) Kreuzzugsrundschreiben von Lucca informiert gewesen sein dürfte; er trat jedoch nur als Sprecher in der Streitsache zwischen Anselm und dem englischen König besonders auf (Eadmer, *Hist. Nov. II*, Rule S. 112 f.).

die griechische Kirche», wie Lambert (als einziger) leider nur summarisch anmerkt, ist nicht anzuzweifeln, da er ausdrücklich auf *decreta de Latina et Graeca ecclesia* neben anderen Beschlüssen hinweist; der wißbegierige Leser werde sie auffinden können³⁸⁴. Der Inhalt dieser Dekrete ist jedoch unbekannt.

Wahrscheinlich hat es sich um die Bestätigung der lateinischen Auffassungen, Gewohnheiten und Lehren in der Liturgie (etwa in der Frage des Azymengebrauchs) und der Dogmatik (Frage des Filioque) gehandelt, kaum etwa um eine offizielle kategorische Verurteilung der griechischen Kirche und ihrer Tradition. Einen offenen, endgültigen Bruch mit Byzanz und der griechischen Kirche haben die römischen Dekrete jedenfalls nicht besiegelt, denn die politischen Beziehungen wie auch die theologischen Diskussionen gingen auch nach Urban II. weiter.

Das politische und das kirchliche Byzanz haben allem Anschein nach zu all diesen kirchlichen Vorgängen im Westen, in Bari wie in Rom, keine Stellung mehr genommen. Auch die theologische Kontroversliteratur hat sich nicht besonders erregt, denn die bereits erwähnten Traktate des Erzbischofs Theophylakt von Achrida (wohl um 1090) über die Verfehlungen der Lateiner sowie des Patriarchen Symeon von Jerusalem (wohl gegen Ende des Jahrhunderts) und des Patriarchen Johann V. von Antiochia (Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts) über die Azymen waren im ganzen recht friedfertige Abhandlungen³⁸⁵.

Doch ist hier zu einer Episode Stellung zu nehmen, die, wenn sie noch in die Zeit Urbans II. fiel, einen Wandel auch in der byzantinischen Haltung gegenüber Urban anzeigen würde. In diesem Sinne hat W. Ohnsorge für das Jahr 1099 eine byzantinische Gesandtschaft vermutet, die in Mainz aufgetreten sei und mit der Kaiser Alexios I., vom päpstlichen Kreuzzug und den Auseinandersetzungen mit den Kreuzfahrern enttäuscht, sich Heinrich IV. und Wibert zugewandt habe; diese Gesandtschaft gehöre «in den Zusammenhang der Unionspolitik Wiberts und Heinrichs IV.» Auch W. Schlesinger erwähnte eine solche byzantinische Gesandtschaft nach Deutschland, setzte sie jedoch bereits in die Zeit um 1089/90 und brachte sie in Zusammenhang mit den von Urban II. damals eröffneten Verhandlungen, in die sich Wibert, durch Vermittlung des Metropoliten Basileios von Reggio erfolgreich habe einschalten können. Schließlich hat H.-D. Kahl die Frage wieder aufgegriffen, ohne sich zwar für ein bestimmtes Datum

³⁸⁴ Gesta Lamberti (BOUQUET 14, S. 756). Jedoch ist davon nichts mehr überliefert. Offenbar haben andere Konzilsteilnehmer dies nicht notiert, und die offiziellen Akten des Konzils sind nicht erhalten.

³⁸⁵ Vgl. oben S. 24 ff. und unten S. 228 ff.; BECK, Kirche und theol. Lit. S. 611, 613, 650 f.; GORDILLO, Theologia orientalis, S. 218 f.; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 41 ff. u. ö. sowie die in Anm. 43-45 genannte Literatur.

zu entscheiden, aber mit der Vermutung, der Gegenpapst habe «bei den Byzantinern offenbar mindestens eine günstige Ausgangsposition besessen»³⁸⁶.

Abgesehen davon, daß von «Unionspolitik» bei Heinrich IV. wohl kaum die Rede sein kann und eine solche bei Wibert allenfalls in einem ersten Ansatz mit seinem (verlorenen) Schreiben an den Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel vom Frühjahr 1090 erkennbar wird³⁸⁷, bleibt es auch nur Vermutung, daß es sich bei den fraglichen in Deutschland auftauchenden «Griechen» wirklich um eine offizielle kaiserliche Gesandtschaft gehandelt hat. Zudem ist nicht ersichtlich, worüber eigentlich verhandelt wurde; auch Mainz als Tagungs- oder Begegnungsort ist nicht präzise belegt. Die einzige Grundlage für die ganze Vermutung und für die zum Teil weitgehenden Folgerungen ist ein Hinweis Anselms von Canterbury in seinem Antwortschreiben an den Bischof Walram von Naumburg, der ihn um Auskünfte über lateinisch-griechische Kontroversfragen (Filioque, Azymenliturgie und anderes) gebeten hatte. Anselm schrieb, er würde ihm zwar lieber antworten, wenn er wüßte, daß Walram kirchlich auf der richtigen Seite und nicht im Lager des Nachfolgers Caesars, Neros und des abtrünnigen Julian stünde (womit zweifellos der deutsche König oder Kaiser gemeint war), aber, weil es hier um die Verteidigung der Wahrheit gehe, habe er ihm seine Schrift *De Spiritus Sancti processione* zugesandt und außerdem schickte er ihm nun seine *Epistola de sacrificio azimi et fermentati*, damit er die Wahrheit verteidigen könne *contra Graecos, qui ad vos venerunt*³⁸⁸. Aufgrund der Chronologie der Werke und Briefe Anselms von Canterbury, die Fr. S. Schmitt zuverlässig hergestellt hat, ergibt sich, daß die Schrift *De processione Spiritus Sancti* «spätestens im Sommer 1102 vollendet worden» ist und die *Epistola de sacrificio azimi et fermentati* erst nachher, wobei die Korrespondenz zwischen Walram von Naumburg und Anselm von Canterbury in die Jahre 1106-1107 gehört³⁸⁹.

Damit rückt die Episode mit jenen Griechen, die nach Deutschland gekommen waren, in einen ganz anderen historisch-politischen Zusammenhang. Chronologisch ist sie, wie schon Meyer von Knonau bemerkt hatte³⁹⁰, um 1106 anzusetzen. Wenn es sich dabei wirklich um Angehörige einer offiziellen byzantinischen Gesandtschaft gehandelt hat, dann würde dies auch nicht ein völliges Umschwen-

³⁸⁶ OHNSORGE, Byzanzreise Gebhards von Salzburg, S. 361 f.; DERS., Sachsen und Byzanz, S. 539 ff.; SCHLESINGER, Kirchengeschichte Sachsens 1, S. 132 f.; KAHL, Römische Krönungspläne, S. 262 f.

³⁸⁷ Vgl. oben S. 174.

³⁸⁸ SCHMITT, S. Anselmi Opera 2, *Epistola de sacrificio azimi et fermentati*, S. 223.

³⁸⁹ SCHMITT, S. Anselmi Opera 1, *Prolegomena*, S. 60*-63*. Die *Annales S. Disibodi* zu 1094 (MGH SS 17, 15) sind für die Datierung des fraglichen Ereignisses und Briefwechsels unbrauchbar, weil sie an dieser Stelle lediglich eine Zusammenstellung der Werke Anselms ohne chronologische Einordnung bieten.

³⁹⁰ MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 5, 229 f.

ken der byzantinischen West- und Rompolitik bedeuten, sondern eher den Versuch des Kaisers Alexios, die politische Linie des neuen deutschen Königs, Heinrichs V., zu erkunden. Bischof Walram, der sich damals von der Partei Heinrichs IV. gelöst und Paschalis II. und Heinrich V. angeschlossen hatte und der dem Erzbischof von Canterbury seine Entwicklung von einem Saulus zu einem Paulus auch anzeigte, wird sich anlässlich des Erscheinens jener «Griechen» für die bekannten kirchlichen Streitfragen interessiert und den gelehrten und hoch angesehenen Anselm um kompetente Auskunft gebeten haben. Eine Neuorientierung der byzantinischen Kaiserpolitik ist auch jetzt noch nicht zu erkennen, und im Jahre 1112 schließlich hat Alexios I. dann wiederum mit dem Reformpapst, Paschalis II., Verhandlungen aufgenommen³⁹¹.

Versucht man, eine zusammenfassende Beurteilung zu formulieren, so scheint dem lateinisch-griechischen Verständigungsunternehmen Urbans II. «nur» die Bedeutung eines praktisch ergebnis- und folgenlosen, episodischen Beispiels, eines aufgrund der Quellenüberlieferung mehr oder weniger scharfen Schlaglichts auf die kirchliche Geistes- und Mentalitätsgeschichte des 11. Jahrhunderts zuzukommen. Aber es ist doch mehr gewesen als eine bloß situationsbedingte Episode politischer und kirchlicher Diplomatie. Urbans «Byzanzpolitik» war die Konsequenz seines ekklesiologischen Empfindens einer fortdauernden gesamtkirchlichen Einheit, als deren Wahrer der Papst gemäß seiner Amtsidee tätig hervortreten müsse. Die «Byzanzpolitik» stand von Anfang an unter dem Zeichen einer großzügigen Konzeption der allgemeinen Restauratio der Kirche Gottes, die, angefangen von der sich allmählich durchsetzenden Kirchenreform bis hin zum Kreuzzug, durch Gottes Fügung *nostris temporibus* möglich geworden, ja sich bereits zu vollziehen schien. Die Möglichkeit, damals doch noch zu einer Wiederbelebung der gesamtkirchlichen Einigung zu kommen, kann den Unternehmungen Urbans nicht von vornherein abgesprochen werden. Und es scheint, daß ein wenig mehr «Arrangement» beiderseits oder, zeitgenössisch gesagt, ein wenig mehr Oikonomia dem Versuch Chancen des Gelingens gelassen hätte: einerseits etwa damit, sich gleich von vornherein mit einer, wenn auch allgemein gehaltenen Inthronistica in Byzanz als (noch) neuer Papst vorzustellen, andererseits ein großzügigeres Hinwegsehen über die im Grunde gar nicht substantiellen Unterschiede zwischen lateinischer und griechischer Kirche – die Frage des römischen Primats war dabei ohnehin nicht akut geworden. Die Haltung des byzantinischen Kaisers schien bereits einen Erfolg zu garantieren.

Freilich ist der Versuch dann in seinem Scheitern ein Symptom für den histori-

³⁹¹ DÖLGER, Reg. Nr. 1261 und 1263; Codex Udalrici Nr. 162 (JAFFÉ, Bibl. Rer. Germ. 5, 289-291, Abt Berald von Farfa an Heinrich V.); MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 6, 248 ff.; CLASSEN, Komnenen und Kaiserkrone, S. 207 ff.; KAHL, Römische Krönungspläne, S. 264 ff.

schen Stand der geistigen Entwicklung in West und Ost, und trug die Ansätze zu seiner eigenen Krise in sich. Ein Krisenfaktor war nur äußerlich und daher von der geringsten Bedeutung; er war verursacht durch den Geschäftsgang der byzantinischen Antwort auf Urbans Legation von 1089 – eine Verfahrenspanne, die infolge der Aktion eines ungeeigneten Mittelsmannes, auf den die Wahl des Patriarchen gefallen war, Basileios von Reggio, beinahe den Gegenpapst Wibert-Clemens III. neben oder an Stelle Urbans ins Spiel gebracht hätte. Aber nicht daran und nicht an den Machenschaften Wiberts ist Urbans Verständigungsversuch kirchlich gescheitert. Der wichtigste und eigentliche Krisenfaktor war einerseits die byzantinische Forderung eines offiziellen päpstlichen Bekenntnisses zu Glaube und Tradition in der Form einer Inthronistica und andererseits die Unmöglichkeit für Urban II., diese Forderung zu erfüllen – aufgrund der gregorianischen Tradition und der römischen Papstidee, die ihm hier, auch angesichts besonderer *necessitas temporum* und *utilitas ecclesiae*, weitergehende «Diplomatie» nicht mehr erlaubten. An der sozusagen im letzten Moment auftauchenden Klippe der zeitgenössischen Ekklesiologie hat sich das kirchliche Unternehmen zunächst festgefahren.

Was übrig blieb, waren politische Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel, da der Kaiser den politischen (und politisch-religiösen) Ansatz aufgegriffen hat und mit Urban weiterhin in Kontakt blieb, wobei nun offensichtlich die militärische Byzanzhilfe im Vordergrund stand. Von Urban wurde dies immer mehr in sein Welt- und Geschichtsbild der Reconquista und Restauratio einbezogen und schließlich zu einer umfassenden Byzanz- und Orienthilfe ausgeweitet, die dann zum Kreuzzug führte.

Der Kreuzzug aber wurde sehr rasch zu einem weiteren Krisenfaktor. Er entwickelte sich alsbald zu einer eigenständigen Eroberungsbewegung und konnte wohl auch von vornherein nicht die geeignete «Vorleistung» für Versöhnung und Einigung werden. Die Unterschiede der historischen Bedingungen im byzantinischen Orient und im spanischen Westen waren zu groß, als daß die allgemeine Restauratio-Idee Urbans die Spannungen hätte überwinden und zusammenhalten können. Dadurch daß die unterschiedlichen, gegensätzlichen Gewohnheiten, Mentalitäten und Ziele trotz des großen (von eigenständigen Kreuzzugsimpulsen praktisch veränderten) Ideals und trotz der Tätigkeit des päpstlichen Legaten Ademar sich nicht harmonisieren ließen, sondern immer stärker gegeneinander prallten, hat die gegenseitige Enttäuschung schließlich der Sache selbst mehr geschadet, und der Kreuzzug erscheint so als hauptverantwortlich für das allmählich endgültig werdende Scheitern der Verständigung und Einheit der Kirchen.

Gerade in seiner inneren Logik wie in seinen inneren Widersprüchlichkeiten verdient der ganze Vorgang nach Charakter und Verlauf besondere Beachtung und eingehendes Studium. Zeigt sich doch dabei in eigentlich erstaunlicher Weise,

wie nahe man sich am Ende des 11. Jahrhunderts noch einmal gekommen ist. Man sollte wohl auch das unmittelbare historische Ergebnis jenes Versuchs Urbans II. nicht ganz so pessimistisch werten, auch nicht das Ergebnis des ersten Kreuzzugs. Was ist in diesen 10 Jahren von 1089 bis 1099 gescheitert? Nicht die allgemeine Kircheneinheit, die noch immer als grundsätzlich bestehend angesehen und empfunden wurde, auch noch bis in die ersten Jahre der Kreuzzugszeit hinein, in denen freilich dann schon die ersten Erschütterungen bemerkbar wurden. Gescheitert ist nur der unmittelbare Versuch, die allgemeine Kircheneinheit mit einem allerdings grundlegenden formalen Akt, der Aufnahme des Papstnamens in die Diptychen der byzantinischen Kirche, wieder zu beleben.

Urbans Name ist schließlich nicht in die Diptychen der Ostkirche übernommen worden, auch der byzantinische Konzilsplan ist (damit) hinfällig geworden. Es ist aber damals dennoch nicht zum erklärten Bruch zwischen den Kirchen oder auch nur zwischen Rom und Konstantinopel gekommen, die Zukunft blieb noch offen und war nicht verbaut; auch dies ist angesichts der historischen Bedingungen schon ein wichtiges Ergebnis. In den Jahren um 1095 mochten sogar tatsächlich der römische Papst und der byzantinische Kaiser als die beiden rechtläubigen und rechtmäßigen Führungsgewalten und Autoritäten einer *societas christiana* erscheinen, die sich an einer großen historischen Zeitenwende befand und dabei nun auch zu ihrer vollen, lebendigen Einheit finden konnte.

In der Folgezeit jedoch setzte sich das damals freilich schon vorangeschrittene historische, politische, kulturelle und kirchliche Auseinanderleben wieder durch, wirkte sich insbesondere ein Auseinanderstreben der ekklesiologischen Grundkonzeptionen aus – das stark historisch ausgerichtete und traditionsgebundene griechische Denken und das byzantinische Empfinden der Eigenständigkeit und Überlegenheit als christliche Kulturgesellschaft und eigentliche christliche Ökumene, andererseits die gregorianische Reform und Papstidee, die ganze Eigenentwicklung der römischen Kirche im Zeitalter des «Investiturstreits». Es kam hinzu die historische Entwicklung und Auswirkung des Kreuzzuges, der zwar nicht unmittelbar, aber doch auch eine Folge jenes von Urban eröffneten Kontakts mit Byzanz gewesen ist. So besteht hier ein innerer Zusammenhang zwischen der «Byzanzpolitik» und der Kreuzzugs-idee und «Kreuzzugspolitik» dieses Papstes, und dieser Zusammenhang beruht auf dem Weltbild und der Geschichtsauffassung Urbans II., die im folgenden Kapitel zu studieren sind.

Anhang

GRIECHISCHE QUELLEN ZU DEN
VERHANDLUNGEN URBANS II. MIT BYZANZ
IM JAHRE 1089

1. Zur Überlieferung

Von den im Zusammenhang mit den päpstlich-byzantinischen Verhandlungen vom Jahre 1089 entstandenen Dokumenten sind insgesamt noch vier Schriftstücke auf uns gekommen:

1. das Protokoll der Synode (Endemusa) zu Konstantinopel, die unter der Leitung des Kaisers Alexios I. über eine Stellungnahme zu Urbans II. Schreiben und Legation beriet und entsprechende Beschlüsse faßte, datiert: September 1089 (siehe unten S. 215);
2. ein Brief des Patriarchen Nikolaus' III. von Konstantinopel an Urban II. als Antwort auf dessen Schreiben und Legation, datiert September 1089 (siehe unten S. 249);
3. ein Brief des Gegenpapstes Wibert-Clemens' III. an den Metropolitens Basileios von Reggio, mit dem Versprechen, beim bevorstehenden Italienzug Heinrichs IV. für seine Wiedereinsetzung in Reggio zu sorgen und der Bitte, ihm (Wibert), die angezeigten Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel zuzustellen, da er mit diesem in Verbindung treten wolle, undatiert, wahrscheinlich Anfang 1090 (JL 5326a = It. Pont. 10, 21 Nr. 14, ediert von PITRA, *Analecta Noviss. Spicileg. Solesmens.* 1, 479 f.; HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 98 f.; BOULISMAS, *Nikolaos Gramm.*, S. 331 ff.);
4. ein Brief des Metropolitens Basileios von Reggio an den Patriarchen Nikolaus III., dem er erläutert, daß er nicht auftragsgemäß mit Urban II. verhandeln könne und daß man sich in der Sache der Kircheneinheit besser an den Papst Clemens (III.) wenden solle, undatiert, wahrscheinlich Anfang/Frühjahr 1090, gleich nach Erhalt des vorgenannten Briefes Wiberts (ed. HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 102 ff.; BOULISMAS, *Nikolaos Gramm.*, S. 333 ff.; franz. Übersetzung von STIERNON, *Basile de Reggio*, S. 223 ff.).

Darüber hinaus ist allem Anschein nach nichts erhalten. So fehlen von den griechischen Quellen, von deren Existenz wir aus anderem Zusammenhang wissen:

- das Antwortschreiben des Kaisers Alexios' I. an Urban II. (zweifelloos von September 1089, im Anschluß an die Endemusa), von dem nur eine knappe Zusammenfassung bei Gaufred Malaterra *De rebus gestis* IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.) überliefert ist;

– ein Brief des Basileios von Reggio an Wibert (wohl gleich zu Beginn des Jahres 1090) mit der Bitte um Hilfe in seinem Kampf um Reggio und mit Andeutungen über eingetroffene Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel, worauf der Gegenpapst in seiner Antwort an Basileios (oben Nr. 3) Bezug nimmt;

– ein Brief Wiberts an den Patriarchen Nikolaus III. (vermutlich Anfang 1090), erwähnt von Basileios in seinem eigenen Brief an den Patriarchen von Anfang/Frühjahr 1090 (oben Nr. 4);

– ein Mandat des Patriarchen an Basileios mit dem Auftrag, sowohl in eigener Sache, d. h. wegen seiner Einsetzung als Metropolit in Reggio, als auch in der allgemeinen Frage der Kircheneinheit mit Urban Besprechungen zu führen, sowie

– eine wohl ähnliche Anweisung an den Erzbischof Romanos von Rossano, sich persönlich mit dem Papst zu verständigen (beide Schreiben vermutlich vom September 1089, erschließbar aus der Antwort Nikolaus' III. an Urban (oben Nr. 2) und aus dem Rechtfertigungsbrief des Basileios an den Patriarchen (oben Nr. 4); vgl. GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948-949 und ergänzend Nr. 950, mit Datierung dieser Mandate zu September 1088.

Erzählende Quellen auf byzantinischer Seite bringen keinerlei Nachricht über diese Vorgänge, und in der theologischen Literatur haben sich nur zwei Andeutungen aus den Schriften des Patriarchen Johannes' V. Oxeites von Antiochia gefunden, die sich auf die Verhandlungen von 1089 beziehen könnten (in seinem Traktat über die Azymen und in seinem Schreiben an die Synode)¹.

Daß gerade die oben genannten vier Stücke den Untergang der Kaiser-, Papst- und Patriarchatsregister überdauert haben, geht offenbar auf besondere Überlieferungszusammenhänge zurück². Alle Stücke sind nur noch in späteren Kopien erhalten.

Die älteste Überlieferung bietet die Handschrift London, British Museum Addit. 34 060, aus der Holtzmann alle vier Schriftstücke ediert hat³. In dieser Sammelhandschrift (12.-15. Jh.) kanonistischen, theologischen, litur-

¹ Siehe unten S. 229 ff.

² Da die Handschriften, deren vergleichende Prüfung ohnehin den Fachkundigen überlassen bleiben muß, nicht eingesehen werden konnten, stützen sich die folgenden Ausführungen vor allem auf die Angaben in den Editionen von BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos (1876), PITRA, Nov. Spicil. Solesm. (1885), HOLTZMANN, Unionsverhandlungen (1928/57), in den Regesten von GRUMEL, Reg. I, 3 (1947) und GIRGENSOHN, It. Pont. 10 (1975) und in den Verzeichnissen von RICHARD, Inventaire des Mss. grecs du Brit. Mus. (1952) und Répertoire des Bibl. et Catal. de Mss. grecs (1958), MINGARELLI, Graec. Codd. mss. (1784), sowie in Catalogue of Add. to the mss. in the Brit. Mus. (1894), ferner auf Hinweise von STIERNON, Basile de Reggio (1964).

³ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 1-4, S. 98-104.

gischen und historiographischen Inhalts finden sich verstreut auch einige Traktate und Briefe zu den Beziehungen und Kontroversfragen zwischen Griechen und Lateinern. Unsere vier Dokumente stehen auf Pergamentlagen gegen Ende des Codex als Kopien, die vielleicht noch aus dem 12., eher wohl aus dem 13. Jh. stammen. Alle sind offenbar von gleicher Hand geschrieben, wobei ein «wenig späterer, zweiter Schreiber» verschiedene Verbesserungen eingetragen hat⁴. Die Texte sind hier zu einer kleinen Aktensammlung vereint, wobei jedoch nach den ersten drei Stücken ein nicht in den Zusammenhang gehörender Text, ein Aktenstück aus dem Italos-Prozeß⁵, inseriert ist, so daß das letzte Stück der Sammlung (der Brief des Gegenpapstes Wibert-Clemens' III. an Basileios von Reggio) von den übrigen Stücken griechischer Provenienz abgetrennt ist. Die Herkunft dieser Aktensammlung ist unbekannt⁶.

Im Anschluß an Holtzmann sei der Londoner Überlieferungskomplex mit L bezeichnet, Holtzmanns Edition mit H.

Was an jüngeren Überlieferungen bekannt geworden ist, hat nicht mehr alle Dokumente enthalten. So hat Boulismas aus einer Handschrift von 1756, über deren Provenienz er jedoch nichts Genaueres mitteilte, nur drei Stücke (oben Nr. 2-4) erstmals ediert⁷; das Protokoll der Endemusa von 1089 fehlt. Es war in dieser Hs. offensichtlich nicht mehr enthalten; denn Boulismas wußte von diesem Schriftstück ebensowenig wie von der Synode selbst, die er in seiner Kurzdarstellung der Vorgänge von 1089 (S. 326 ff.) nicht erwähnt. Nach Boulismas war der Codex (insgesamt 560 fol.) aus einer älteren Handschrift kopiert und von Anfang bis Ende von der gleichen Hand geschrieben. Aus seiner nur summarischen Inhaltsbeschreibung (S. 323 f.) geht hervor, daß es sich um eine ähnliche Sammelhandschrift kanonistischen, theologischen, liturgischen, teils auch historischen Inhalts handelte, wie die Londoner Handschrift (L)⁸. Unsere drei

⁴ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 80 f. und S. 97; STIERNON, Basile, S. 189 ff.

⁵ Es handelt sich um eine Semeiosis Alexios' I. vom März 1082 betreffend den Prozeß des Johannes Italos (vgl. DÖLGER, Reg. Nr. 1078; GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 923-927); siehe auch unten S. 209 Anm. 9.

⁶ Ob dieses Dossier (fol. 569'-577') mit anderen, ebenfalls auf Pergament geschriebenen Stücken (fol. 511-557 und 563-579, alles übrige ist auf Papier geschrieben) zusammengehört, insbesondere etwa mit Texten von Petros von Antiochia, Michael Kerularios, Leo von Achrida und anderen in diesem Codex gesammelten Schriften zum Thema Griechen und Lateiner, kann ich nicht entscheiden.

⁷ BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 328-336. Das weitere Schicksal dieser Hs., die Boulismas in Korfu (Kerkyra) gefunden oder in Besitz hatte, ist unbekannt.

⁸ Beide Codices beginnen mit dem Kirchenrechtshandbuch (Syntagma) des Kanonisten Matthaios Blastares aus dem 14. Jh. (in der Hs. von 1756: fol. 1-198, in L: fol. 12-198); in beiden stehen Schriften des Theologen Joseph Bryennios aus dem 14./15. Jh. (ohne Fol.-Angabe bei Boulismas, in L: fol. 472' ff. und fol. 488' ff.). Auch andere

Dokumente stehen wiederum gegen Ende der Sammelhandschrift neben verschiedenen anderen Abhandlungen. Sie sind auch hier zu einem Dossier gruppiert, und auch hier ist ihre Abfolge wieder durch einen dazwischen eingefügten Text⁹ unterbrochen, so daß der Brief Wibert-Clemens' III. an Basileios von Reggio von den übrigen Stücken abgesondert ist.

Der Codex von 1756 sei hier mit X, die Edition von Boulismas mit B gekennzeichnet.

Boulismas und Holtzmann haben die Texte in der Reihenfolge der von ihnen jeweils angenommenen Entstehungschronologie veröffentlicht, nicht in der Anordnung, in der die Dokumente in den Hss. aufeinander folgen. Jedoch ist die Überlieferungsabfolge der Schriftstücke von Interesse:

Hs. London (L):	Hs. von 1756 (X):	Inhalt:
Fol. 569'-570'	ohne Fol.-Angabe bei Boulismas	Nikolaus III. an Urban II. (Sept. 1089)
Fol. 570'-571	— . —	Boulismas A; Holtzmann Nr. 3
		Protokoll der Endemusa (Sept. 1089), Holtzmann Nr. 2
Fol. 571'-572'	Fol. 542'-544	Basileios von Reggio an Nikolaus III. (Anfang/Frühjahr 1090)
		Boulismas G; Holtzmann Nr. 4
Fol. 572' (Rest)	Fol. 544 (Rest)	ca. 8 Seiten Prozeßakte Johannes Italos,
-576'	-548	siehe Anm. 5 und 9
Fol. 577-577'	Fol. 548'-549	Wibert-Clemens III. an Basileios von Reggio (Anfang 1090)
		Boulismas B; Holtzmann Nr. 1.

Aus der Zusammenstellung der Dokumente in den Sammelhandschriften ergibt sich, daß die beiden Textgruppen in L und X auf die gleiche Dokumentensammlung aus den päpstlich-byzantinischen Verhandlungsakten von 1089 zurückgehen. Auch die Textgestaltung der noch vergleichbaren drei Stücke zeigt, soweit aus den Editionen erkennbar, wesentliche Übereinstimmung von L und X¹⁰. Für das Textverständnis erhebliche Varianten finden sich nur ganz selten; dagegen finden sich Übereinstimmungen in Eigentümlichkeiten oder Versehen. Auf-

Stücke scheinen übereinzustimmen, doch lassen sich die übrigen Inhaltsparallelen aufgrund der nur vagen Angaben bei Boulismas nicht genauer präzisieren.

⁹ Siehe oben Anm. 5; höchst wahrscheinlich stand auch in der Handschrift von 1756 (der Einschub ist gleichen Umfangs) an dieser Stelle ebenfalls die Semeiosis Alexios' I. vom März 1082, wenngleich Boulismas darüber keine Auskunft gibt.

¹⁰ Vgl. Hinweise und Editionsanmerkungen von HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 97 ff. (zu L); BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 324 f., hat seiner Edition keinen kritischen Apparat beigegeben. Holtzmann hat weder die Hs. von 1756 noch die Edition von Boulismas gekannt; vgl. auch seinen Nachtrag S. 105.

fallend ist die unterschiedliche Überschrift zum Patriarchenbrief an Urban II. (siehe unten S. 257 f.).

Boulismas hatte die Hs. von 1756 als «in vielem übereinstimmend mit dem Kodex Nr. 228 tôn Nanianôn» bezeichnet, ohne jedoch diese Übereinstimmungen zu präzisieren¹¹. Damit ist (neben L und X) die dritte Überlieferung genannt, die allerdings nur noch ein einziges Stück aus unserer Textsammlung enthält: den Brief des Gegenpapstes Wibert-Clemens' III. an Basileios von Reggio (oben Nr. 3). Stiernon identifizierte die Handschrift mit dem von Pitra für seine Edition des Wibertbriefes benutzten Cod. S. Marci Nanian. 228 in Venedig¹².

Aus Holtzmanns Neuedition dieses Schreibens seien die Bezeichnungen M für den Venezianer Codex Nanianus 228 und P für die Edition von Pitra übernommen.

Auch der Codex M (aus dem 16. Jh.) ist wiederum eine kanonistisch-theologische Sammelhandschrift¹³, zwar nicht völlig gleichen, aber doch ganz ähnlichen Inhalts wie L und X, in Zahl, Auswahl und teilweise sogar Abfolge der gesammelten Texte anscheinend mehr mit L übereinstimmend als mit X. Der Codex M enthält weniger an kirchlicher Kontroversliteratur als L; der Wibert-Brief, in M also zum 3. Mal überliefert, steht hier merkwürdig isoliert, sein Zusammenhang mit dem in L und X noch erkennbaren Dossier ist verloren gegangen. Die unmittelbare Textumgebung des Briefes zeigt jedoch mit dem ihm folgenden Stück, den Kiewer Responsa, immerhin eine gewisse Überlieferungsverwandtschaft zumindest zwischen M und L, die für X vielleicht nur infolge unserer ungenügenden Kenntnis der Hs. nicht feststellbar ist¹⁴. Textvarianten bei dem Wibertbrief in M, L und X scheinen unerheblich zu sein, doch sind gelegentlich eigentümliche Formen zu beobachten, die L und X gemeinsam gegenüber M haben.

¹¹ BOULISMAS, Nikolaos Grammatikos, S. 324.

¹² STIERNON, Basile de Reggio, S. 189 f.; PITRA, *Analecta Noviss. Spicil. Solesmens.* 1, 479; HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 97 und Anhang Nr. 1, S. 98; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 328, vermerkte, er habe von den ihm (aus seiner Hs. von 1756) bekannten 3 Schriftstücken «einzig und allein den Brief Clemens' in den Nanianischen Hss. aufgenommen gesehen». Offensichtlich hat dann auch Pitra im Cod. Nanian. 228 nur noch diesen Wibert-Brief gefunden; er steht auf fol. 433'.

¹³ Vgl. das Verzeichnis von MINGARELLI, *Graeci Codices ... apud Nanios patricos Venetos asservati*, S. 418-423.

¹⁴ Die spärlichen und wenig systematischen Inhaltsangaben bei Boulismas erlauben keinen eingehenderen Vergleich mit X, während die Verzeichnisse von Mingarelli, Richard und des *Catalogue of Additions* für M und L zahlreiche gemeinsame Texte, oft auch in gleicher Abfolge aufweisen. Alle drei Handschriften (M, L und X) beginnen mit dem Syntagma des Matthaios Blastares, haben dann gewisse Stücke gemeinsam, vor allem M und L, weniger L und X.

Sind die drei Sammelhandschriften in ihrer heutigen Gestalt auch mehr oder weniger Zufallsprodukte, so können sie immerhin Anhaltspunkte bieten für die Überlieferung unserer Aktenstücke. Der Versuch einer «Rekonstruktion» der Zusammenhänge kann freilich nur hypothetisch sein.

Die Codices L (12./13. Jh.), M (16. Jh.) und X (1756 «von einem älteren Codex abgeschrieben», Boulismas) stimmen zwar in Art, Inhalt und Komposition überein, sind aber nicht identisch. Zunächst ist für L und X die gleiche Gruppierung der zu 1089/90 gehörenden Schriftstücke zu beobachten, während für M wenigstens noch die gleiche Textabfolge Wibertbrief – Kiewer Responsa¹⁵ wie in L zu erkennen ist. Die Schriftstücke scheinen auf eine für L und X (vielleicht auch für den Wibertbrief in M?) gemeinsame Vorlage zurückzugehen. Diese (vermutete) Vorlage könnte etwa schon im 12. Jh. entstanden sein als Sammlung verschiedener Quellen insbesondere zu den griechisch-lateinischen Beziehungen und Kontroversen. Sie hätte wohl u. a. enthalten: die vier (aus L bekannten) Schriftstücke von 1089/90, die dazwischen eingeschobene Italos-Prozeßakte, sowie die an den Wibertbrief anschließenden Kiewer Responsa. Vielleicht gehörten zu dieser Sammlung auch noch andere, vornehmlich zum Thema Lateiner und Griechen passende Schriften, die sich offenbar in jenem Pergamentteil (12./13. Jh.) von L, zu dem auch unsere Dokumente von 1089/90 gehören, wiederfinden und zugleich auch in M enthalten sind¹⁶. Dies bedürfte freilich erst noch genauerer Nachprüfung.

Für die Entstehung des Aktendossiers von 1089 zeigt sich mit X, der Handschrift von 1756, eine Spur, die nach Korfu (Kerkyra) führt; dort offensichtlich hat Boulismas diese Handschrift gefunden¹⁷. Wäre es Beschwörung reinen Zu-

¹⁵ Auf den Wibert-Brief folgen in M (Nr. 28 fol. 434) wie in L (Nr. 135 fol. 577) Responsa auf verschiedene Anfragen an den Metropolit von Kiew; es sind die sog. «Kanonischen Antworten» des Metropoliten Johann II. († 1089) auf die Anfragen (Ἐρωτήματα ἐκκλησιαστικά) des Mönchs Jakob, zuletzt hg. von GOETZ, Denkmäler Altrußlands, S. 115 ff. Nach Goetz (S. 99) fanden sich diese Responsa «in einer griechischen kirchenrechtlichen Hs. (B) aus dem Jahre 1756». Ob da ein Zusammenhang mit der Hs. von Boulismas (in Korfu) aus dem Jahre 1756 besteht, kann ich nicht beurteilen. Die dem Wibert-Brief in L und X voranstehende Italos-Prozeßakte (vgl. Anm. 5 und 9) fehlt in M ebenso wie die drei übrigen Stücke des Verhandlungsdossiers von 1089; an ihrer Stelle stehen in M vor dem Wibert-Brief andere Texte, die sich zwar auch in L vor dem Aktendossier von 1089 finden, aber an anderen, etwas entfernteren Stellen.

¹⁶ Zu denken wäre etwa an die Antwort des Petros von Antiochia an Dominicus von Grado (L Nr. 116, fol. 536'; M Nr. 36, fol. 472); oder die Schreiben des Erzbischofs Leo von Achrida betreffend Lateinerverfehlungen (L Nr. 122, fol. 548 ff.; M Nr. 25, fol. 424, knapp vor dem Wibert-Brief, der auf fol. 433 als Nr. 27 folgt).

¹⁷ BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 323; RICHARD, Répertoire, S. 80 f. (Corfou). Zu Eustathios Boulismas, Erzbischof von Kerkyra 1884-1895, vgl. Megále Helleniké Egkyklopaideía 7, 696 (freundliche Mitteilung von Herrn Professor Koder).

falls, wenn man dazu feststellt, daß ein Mann, der in den Verhandlungen von 1089 eine besondere Rolle spielte, Basileios von Reggio, in engeren Beziehungen zu dem damaligen Metropolit von Kerkyra stand? Nach seiner eigenen Aussage wurde er auf Anordnung des Patriarchen von Konstantinopel durch den Metropolit von Kerkyra materiell versorgt, da er aus seiner Metropole Reggio keine Einkünfte beziehen konnte¹⁸. Bei Basileios sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Dokumente zusammengekommen und aufbewahrt worden, die in den Codices L, X und M noch überliefert sind. Dies hängt offensichtlich mit dem Geschäftsgang zusammen, den man 1089 in Konstantinopel für die Beantwortung von Urbans Schreiben und Legation festgelegt hatte, sowie mit dem besonderen Auftrag des Patriarchen Nikolaus an Basileios zu Besprechungen mit Urban.

Geht man zunächst von den Äußerungen des Basileios aus, so hat er am 28. Dez. (1089) in seinem damaligen Zufluchtsort Dyrrhachium den Auftrag des Patriarchen Nikolaus' III. erhalten, mit Urban II. Besprechungen über die Kircheneinheit zu führen, und zwar auf der Grundlage der damals in Konstantinopel getroffenen Entscheidungen¹⁹. Man kann also annehmen, daß der Patriarch seinem Unterhändler zugleich mit dem Mandat auch eine (das Wichtigste enthaltende) Abschrift des Protokolls der Endemusa vom September 1089 als Instruktion übersandt hat²⁰.

Nikolaus III. seinerseits empfahl in seiner Antwort an Urban dem Papst die beiden griechischen Bischöfe Romanos von Rossano und Basileios von Reggio auch als Überbringer seines Schreibens und als geeignete Vermittler der weiteren Korrespondenz, insbesondere der erwarteten päpstlichen Inthronistica²¹. Demnach hat der Patriarch seine Antwort an den Papst über Romanos (Rossano) und Basileios (Reggio) geleitet, während der Kaiser seine Antwort an Urban den nach Italien zurückkehrenden päpstlichen Legaten mitgegeben hat²².

So hat Basileios Ende Dezember 1089 in Durazzo²³, sehr wahrscheinlich aus

¹⁸ Im Postscriptum zu seinem Brief an Nikolaus III. beklagt er sich u. a. über seine kümmerliche Mittellosigkeit; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 4, S. 104; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 336; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 226; vgl. GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 950, mit der Vermutung, es könne sich dabei um eine Subvention an Basileios zur Erfüllung seines Verhandlungsauftrags handeln.

¹⁹ HOLTZMANN, a. a. O., Nr. 4, S. 102 f.; BOULISMAS, a. a. O., S. 333; STIERNON, Basile, S. 223.

²⁰ Vgl. unten S. 224 f. den Kommentar zum Synodalprotokoll. Auch die formale Gestalt des überlieferten Protokolls legt eine solche Annahme nahe. Das Mandat selbst (GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948) ist nicht mehr erhalten.

²¹ Vgl. unten S. 255

²² Vgl. oben S. 151.

²³ Den Weg dieser «correspondance patriarchale» skizziert STIERNON, Basile de Reggio, S. 203 ff., bezieht sich dabei inhaltlich aber nur auf den Verhandlungsauftrag.

Konstantinopel drei Schriftstücke erhalten: Das Mandat mit dem Verhandlungsauftrag, eine Abschrift des Synodalprotokolls und das Patriarchenschreiben an Urban II.²⁴

Hinzu kam, wohl in den ersten Monaten oder im Frühjahr 1090, der Brief Wibert-Clemens' III. als Antwort auf sein Hilfesuch, das Basileios – anscheinend gleich nach Erhalt der Schreiben des Patriarchen Nikolaus – an den Gegenpapst gerichtet hatte²⁵.

Schließlich muß dann noch, vermutlich gleichzeitig mit Wiberts Antwort an Basileios oder wenig später, ein Schreiben des Gegenpapstes an den Patriarchen von Konstantinopel ebenfalls über Basileios gelaufen sein; jedenfalls hatte Basileios davon Kenntnis, erwähnt es und zitiert daraus in seinem Rechtfertigungsbrief an den Patriarchen Nikolaus²⁶. Diesen Brief Wiberts hat Basileios, wohl zusammen mit seinem Rechtfertigungsbrief, nach Konstantinopel weitergesandt, während er von seinem Rechtfertigungsschreiben eine Kopie bei sich behielt, so daß dieses Stück sich in der Überlieferung erhalten hat.

So erklärt sich recht zwanglos das Zustandekommen unseres Aktendossiers von 1089/90. Es sind Schriftstücke, die bei Basileios von Reggio – und vermutlich nur bei ihm – zusammenkamen. Bezeichnender Weise fehlt dabei das Antwortschreiben des Kaisers Alexios an Urban II., das nach dem eindeutigen Zeugnis des Malaterra durch die aus Konstantinopel zurückkehrenden Legaten in die Hände des Papstes gelangte²⁷.

Wenn aus dem Aktendossier bei Basileios drei Schriftstücke verschwunden sind, so gibt es dafür plausible Gründe: Das Schreiben Wiberts an den Patri-

²⁴ Dies hat auch schon ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 297, mit chronologischen und inhaltlichen Begründungen angenommen; vgl. STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 340.

²⁵ Zugleich mit dem Antrag, Clemens III. möge für seine Amtseinsetzung als Metropolit in Reggio sorgen, hatte Basileios auch etwas von den Schreiben aus Konstantinopel verlauten lassen, die in seinem Besitz waren; und Wibert verlangte denn auch sofort, Basileios solle ihm diese Schreiben (ἅς ἐθήλωσας γραφάς) des Patriarchen von Konstantinopel überbringen oder zusenden. Die Pluralwendung könnte wohl anzeigen, daß Basileios damals mehrere Schriftstücke aus Konstantinopel erhalten hatte. Das Hilfesuch des Basileios ist zwar nicht mehr erhalten, sein Hauptinhalt läßt sich jedoch aus der Antwort Wiberts (JL 5326 a, It. Pont. 10, 21 Nr. 14) erkennen; HOLTZMANN, a. a. O., Nr. 1, S. 98 f.; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 332; PITRA, Anal. Noviss. Spic. Solesmens. 1, 479 und (lat. Übersetzung) S. 480. Zu Basileios und Wibert vgl. STIERNON, Basile de Reggio, S. 205 ff.

²⁶ Basileios spricht von einem «Schreiben des Papstes von Rom, Klemens, das an Euere Heiligkeit gesandt wurde», HOLTZMANN, a. a. O., Nr. 4, S. 104; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 335; STIERNON, Basile, Append. S. 225.

²⁷ ... *per eosdem legatos* (Abt Nikolaus von Grottaferrata und Kardinaldiakon Roger), Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92).

archen Nikolaus hat Basileios einfach weitergeleitet. Das an ihn ergangene Mandat und sein eigenes Hilfeersuchen an den Gegenpapst hat er als persönlich ihn betreffende Stücke wohl getrennt aufbewahrt; möglich ist auch, daß diese beiden Stücke späteren Sammlern unwichtig und uninteressant erschienen.

Basileios hat den Auftrag, mit Urban Besprechungen zu führen, nicht mehr erfüllt, auch die Antwort des Patriarchen nicht an Urban übergeben oder übersandt, umso weniger, als er sich mit dem Papst kurz zuvor in Melfi gründlich zerstritten hatte. Aber auch an Wibert-Clemens III. hat er nichts mehr weitergegeben, zumal der Gegenpapst nichts mehr für ihn tun konnte. So behielt er die Dokumente, das Antwortschreiben Nikolaus' III., das Synodalprotokoll, Wiberts Brief und eine Kopie seines Rechtfertigungsbriefes bei sich.

Mit diesem zugleich diplomatische Ratschläge an den Patriarchen enthaltenden Rechtfertigungsbrief, der in Byzanz offenbar keine Beachtung fand, «verschwindet Basileios von der historischen Bühne»²⁸. Vielleicht auch weiterhin noch auf die Unterstützung durch den Metropolit von Kerkyra angewiesen, könnte er sich mitsamt seinen Akten nach Korfu zurückgezogen haben – so daß womöglich von dort unsere ganze Überlieferung ihren Ausgang nahm²⁹.

Kirchenpolitisch längst überholt, erweckte der Aktenkomplex später das Interesse eines Kompilators, der (vielleicht sogar aus aktuellem Anlaß?) kirchen- und rechtsgeschichtlich beispielhafte Quellen zu den griechisch-lateinischen Beziehungen und Problemen sammelte. Vermutlich aus dessen Zusammenstellung sind dann unsere Schriftstücke schließlich auch in umfangreichere Sammelwerke wie die Handschriften L, X und M aufgenommen worden.

Urban II. aber hat von alledem nichts erhalten; er erfuhr nur das, was ihm seine Legaten berichten konnten und was in dem von ihnen überbrachten Kaiserbrief zu lesen war³⁰.

²⁸ STIERNON, Basile de Reggio, S. 213.

²⁹ Korfu war lange Zeit venezianisch (1204/07-1214 und 1386-1797, vgl. *Tabula Imperii Byzantini* (TIB), hg. von HUNGER, Bd. 3 bearb. von SOUSTAL und KODER (Österr. Akad. der Wiss., Phil. hist. Kl. Denkschriften 150, Wien 1981, S. 178-181, s. v. Kerkyra), was für die Überlieferungsgeschichte, etwa auch im Hinblick auf den Venezianischen Codex M belangvoll sein könnte.

³⁰ Vielleicht hat der Papst noch von dem Erzbischof Romanos von Rossano und dem Metropolit (Stephanos?) von S. Severina, die sich 1089 mit ihm verständigt hatten und zugleich weiterhin mit Byzanz in Verbindung blieben, einige Informationen bekommen – vgl. oben S. 81 ff. mit Anm. 133 ff.

2. Synodalprotokoll der Endemusa in Konstantinopel, unter dem Vorsitz des Kaisers Alexios I.

Die vom Kaiser einberufene Versammlung (Endemusa), an der die Patriarchen von Konstantinopel (Nikolaus III. Grammatikos) und Antiochia (Johannes V. Oxeites), sowie 18 Metropolitane und 2 Erzbischöfe teilnehmen, berät über das in einem Schreiben an den Kaiser vorgetragene Begehren Papst Urbans II. nach Friede, Eintracht und Wiederaufnahme seines Namens in die Diptychen und beschließt, der Papst solle ein Amtsantrittsschreiben (Systatikon) mit seinem Glaubensbekenntnis an die Kirche von Konstantinopel einsenden, nach dessen Prüfung und Annahme er zur Anaphora zugelassen werde; zwischen der griechischen und lateinischen Kirche bestehende Streitfragen sollen auf einem innerhalb von 18 Monaten nach erfolgter Anaphora zu veranstaltenden Konzil unter Beteiligung des Papstes oder seines Legaten entschieden werden.

Konstantinopel, 1089 Sept.

Auszug aus den kaiserlichen Registern, Kopie des 13. Jh. in London, Brit. Mus. Add. 34060 (12.-15. Jh.), fol. 570^v-571 (L), ed. HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anhang Nr. 2, S. 99-100 (H).

Regest: GRUMEL, Reg. I,3 Nr. 953, S. 48.

Lit.: HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 81-97; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 296 ff.; JUGIE, Schisme byz., S. 241 f.; STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 331-340; SPITERIS, Critica bizantina, S. 29-32; RYAN, Legatine excommunication, (Stud. Grat. 14, 1967), S. 40 ff.

Der Textabdruck folgt mit wenigen Änderungen dem Text bei Holtzmann.

Τῇ καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτῃ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς κατὰ τὴν Ῥώμην ἐκκλησίας εἰς μίαν κοινωνίαν πάλαι συνερχομένης καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἀγιωτάτων πατριαρχῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ πάπα Ῥώμης ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγεγραμμένου διπτύχοις³¹ χρόνος ἤδη πολὺς, ἐξ οὗ ἀνὰ μέσον τῶν ἐκκλησιῶν σχίσμα γέγονε καὶ τὸ τοῦ πάπα ὄνομα μετὰ τῶν ἄλλων οὐκ ἐκφωνεῖται πατριαρχῶν, καὶ τοῦτο ἐκράτησεν ἕως

Seit die Kirche in Rom einst mit unserer heiligsten und katholischen Kirche in einer Gemeinschaft übereinstimmte und mit den anderen heiligsten Patriarchen auch der Papst von Rom selbst in den heiligen Diptychen verzeichnet war³¹, ist nun schon viel Zeit vergangen, so daß seither zwischen den Kirchen eine Spaltung (Schisma) entstanden ist und der Name des Papstes nicht mehr zusammen

³¹ Bezeichnend für den byzantinischen Kirchenbegriff und die Idee der umfassenden imperialen Ökumene ist die Gegenüberstellung von «unserer heiligsten und katholischen Kirche» und «der Kirche von Rom», einer der großen Patriarchatskirchen; der Papst ist dabei einer der Patriarchen – ganz wie ihn im lateinischen Westen selbst der reformer-

- καὶ νῦν. Ἐπεὶ δ' Οὐρβανός, ὁ τῆς κατὰ τὴν Ῥώμην ἄρτι προεδρεύων³² ἐκκλησίας, πρὸς τὴν βασιλείαν μου ἔγραψεν εἰρήνην ζητῶν καὶ ὁμόνοιαν καὶ τὴν αὐτῇ ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις ἀναφορὰν τοῦ ἰδίου ὀνόματος – οὐδὲ γὰρ ἀπὸ κρίσεως συνοδικῆς καὶ διαγνώσεως τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ἀποθρόαινειν
- 10 τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας, ἀλλ' ἀσυντηρήτως, ὡς ἔοικεν, τὸ τοῦ πάπα μὴ φέρεσθαι ὄνομα³³ – καὶ πρὸς τὸ τῆς εἰρήνης καλὸν τὴν βασιλείαν μου ἔδει ἐπα-

mit den anderen Patriarchen verkündet wird; und dieser Zustand herrschte bis jetzt vor.

Da aber Urban, der seit kurzem Vorsitzender³² der Kirche in Rom ist, an Unsere Majestät mit dem Begehren nach Frieden, Eintracht und der Wiederanführung seines Namens in den heiligen Diptychen (Anaphora) geschrieben hat – denn nicht aufgrund synodaler Beurteilung und Entscheidung sei die Kirche von Rom von der Gemeinschaft mit uns abgetrennt worden, sondern aus Nachlässigkeit, wie es scheint, werde der Name des Papstes nicht mehr (in den Diptychen) geführt³³ – und da es Pflicht Unserer Majestät ist, für das Gut des

11 φέρεσθαι H

sche Kardinal Deusdedit in seinem Libellus (I, 11, MGH Ldl 2, 310, 12 ff.: Nicolaus II., *unus scilicet patriarcha*) bezeichnet hat. Die Sicht Urbans II. wird das aber kaum gewesen sein; aus dem Selbstverständnis der Sancta Romana Ecclesia heraus und bei der synonymen Verwendung der Begriffe Ecclesia Romana und Ecclesia catholica würde man in Rom den Einleitungssatz des Synodalprotokolls wohl genau umgekehrt formuliert haben, weil man ekklesiologisch eher im Sinne Gregors VII. dachte und empfand (vgl. etwa Reg. II, 31, CASPAR S. 167: *Constantinopolitana ecclesia concordiam apostolice sedis expectat*; Reg. II, 49, S. 189: *orientalis ecclesia a catholica fide deficit*; auch Reg. I, 18, S. 29: *antiqua concordia inter Romanam ecclesiam et filiam eius Constantinopolitanam*). Auch für Deusdedit bestand, wie oben dargelegt (S. 57 ff. Anm. 97-99) die Einheit der *ecclesia catholica* in der Übereinstimmung mit der *ecclesia Romana* und der *unitas Petri*.

³² Vgl. SALAVILLE, Le titre ecclésiastique de proedros, S. 416-436, wonach die Bezeichnung πρόεδρος, hier προεδρεύων, seit frühchristlicher Zeit gleichbedeutend für ἐπίσκοπος als Amtstitel des Bischofs gebraucht wurde. Auch Kaiser Alexios I. (z. B. DÖLGER, Reg. Nr. 1132) und Anna Komnena (Stellennachweise bei LEIB-GAUTIER, Anne Comnène, Alexiade, Bd. 4, Index) verwenden den Titel πρόεδρος in diesem Sinne; vgl. auch GRUMEL, Reg. Nr. 226, 336, 542, sowie Petros III. von Antiochia, Inthronistica an den Patriarchen von Alexandria (1052): Τῷ ... προέδρῳ τῆς Ἀιγυπτιακῆς διοικήσεως (MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 432).

³³ Die Paranthese ist vermutlich eine zusammenfassende Wiedergabe der Argumentation Urbans II. und das eingeschobene ὡς ἔοικεν (wie es scheint) deutet vielleicht an, daß der Kaiser sich dieser Meinung eher anschließen möchte.

- γωνίσασθαι³⁴, προσεκαλέσατο τοὺς ἀγιωτάτους πατριάρχας τὸν Κωνσταντινου-
 πόλεως καὶ τὸν Ἀντιοχείας, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνδημοῦσαν τῶν ἀρχιερέων ὁμήγουριν
 15 ἕξ ἐκατέρας συνόδου, ἦγουν ἀπὸ μὲν τῶν μητροπολιτῶν³⁵ τὸν Ἀγκύρας, τὸν
 Κυζίκου, τὸν Τυάννων, τὸν Γαγγρῶν, τὸν Κλαυδιουπόλεως, τὸν Καρείας, τὸν
 Λαοδικείας, τὸν Συλαίου, τὸν Ἀθηνῶν, τὸν Κρήτης, τὸν Ναυπάκτου, τὸν Φιλίπ-
 πουπόλεως, τὸν Μιτυλήνης, τὸν Εὐχαιτῶν, τὸν Τιβερίουπόλεως, τὸν Ῥωσίας,
 τὸν Ἀναβάρξης καὶ τὸν Μοφουεστίας, ἀπὸ δὲ τῶν ἀρχιεπισκόπων τὸν Κίου καὶ
 20 παρὰ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτῃ καὶ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ³⁶ γραφαὶ τινὲς ἀπόκεινται
 διαγνωστικαὶ τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ἡμῶν ἀποσχίζουσαι καὶ διὰ τοῦτο τὸ

Friedens einzutreten³⁴, hat Sie die heiligsten Patriarchen von Konstantinopel und Antiochia, aber auch die Endemusa-Versammlung der Kirchenhäupter einberufen, bestehend aus beiden Versammlungen, nämlich sowohl der Metropolitenvon³⁵ Ankyra (4), Kyzikos (5), Tyanna (14), Gangra (15), Klaudiupolis (17), Kareia (21), Laodikeia (22), Sylaiion (26), Athen (28), Kreta (30), Naupaktos (35), Philippupolis (36), Mitylene (49), Euchaita (51), Tiberiupolis (63), Rhosia [Kiew] (60), Anabarze, Mopsuestia, als auch der Erzbischöfe von Kios (13) und Garele (23).

Unsere Majestät hat das Schreiben des Papstes vorgelegt und angefragt, ob bei unserer heiligsten und großen Kirche³⁶ irgendwelche Schriften aufbewahrt würden, die erkennen ließen, daß die Kirche von Rom von uns getrennt sei und

³⁴ Der Hinweis auf die Funktion des Kaisers als Friedensbringer (vgl. TREITINGER, Oströmische Kaiser- und Reichsidee, S. 230 f.; AHRWEILER, Idéologie politique, S. 82, 146 u. ö.) ist hier wohl nicht ohne besondere Absicht eingefügt; es ist Aufgabe und Recht des orthodoxen Kaisers, für Wiederherstellung auch des offenbar gestörten religiös-kirchlichen Friedens zu sorgen; vgl. auch Semeioma Alexios' I. von 1092, GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 967, MIGNE PG 127, 976 B): ἡ εἰρηνικωτάτη βασιλεία (*pacis studiosissima maiestas*).

³⁵ Metropolen und Erzbistümer werden ohne Angabe von Personennamen in der Reihenfolge ihrer Rangstellung aufgezählt, wie sie in den Notitiae episcopatum, der Kirchenstatistik von Konstantinopel, verzeichnet war. Hier folgte man den Angaben der Notitia 11 aus dem späteren 11. Jh., die den Stand der Zeit des Patriarchen Nikolaus' III. wiedergab; nur Rhosia (Kiew) wird in der Protokollaufzeichnung nicht an entsprechender Stelle, sondern erst nach Tiberiupolis, genannt. Die in der Übersetzung den Namen beigegebenen Rangnummern (in Klammern) sind der Edition von J. DARROUZÈS, Notitiae episcopatum eccl. Const., Not. 11, S. 342 ff., entnommen. Anabarze (Anazarbe) und Mopsuestia gehörten zum Patriarchat Antiochia (vgl. VAILHÉ, Anazarbe, in DHGE 2, 1504-1506; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 193). Die Notitia 11 verzeichnet auch noch einige «westliche» Bistümer wie Catania, S. Severina, Otranto, Rossano.

³⁶ D. h. in der Hagia Sophia und deren Patriarchatsarchiv.

- τοῦ πάπα ὄνομα ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις οὐκ ἀναφέρεται· καὶ ὡς ταύτας μὲν μὴ ὑπεῖναι συνέθεντο οἱ ἀρχιερεῖς – μηδὲ γὰρ κατὰ συστάδην ἀμφιβολίας³⁷ προ-
 25 τεθῆναι μέσον τῆς³⁸ ἐκκλησίας καὶ τῶν Λατίνων καὶ οὕτως κανονικὴν γενέσθαι
 τὴν ἀποτομὴν, πρὸ δὲ χρόνων ἤδη πολλῶν κρατήσασαν ταύτην καὶ εἰς ἡμᾶς
 παραπεμφθῆναι –, εἶπον δὲ καὶ κανονικὰ κεῖσθαι μέσον ἐκατέρων τῶν ἐκκλη-
 σιῶν ζητήματα καὶ χρῆζειν καὶ ταῦτα τῆς ἐνδεχομένης διορθώσεως, ὡς τῶν
 Λατίνων ἐνταῦθα προσπατεῖν δοκούντων, ἡ βασιλεία μου μηδὲν εὐροῦσα δια-
 30 γνωστικὸν ἀναμεταξὺ γενόμενον τῶν ἐκκλησιῶν, δίκαιον εἶναι διέγνω ἐπανα-
 σωθῆναι τῷ πάπᾳ τὸ παλαιὸν προνόμιον τῆς ἀναφορᾶς καὶ οὕτως³⁹ εἴ τι ἄλλο
 ἀμφιβαλλόμενον ζητηθῆναι τε καὶ λυθῆναι, μηδὲ γὰρ ἔννομον εἶναι μηδὲ κανο-
 νικὸν ἀποκοπῆναι τὸ τοῦ πάπα ὄνομα τῆς μετὰ τῶν ἄλλων ἀγιωτάτων πατριαρ-

ob (etwa) deshalb der Name des Papstes in den heiligen Diptychen nicht ange-
 führt werde.

Die Kirchenhäupter stellten zwar fest, daß solche Schriften nicht vorhanden
 seien – es lägen auch keine offenkundigen Zwiespältigkeiten³⁷ zwischen der³⁸
 Kirche und den Lateinern vor, so daß von daher die Abtrennung kanonisch
 geworden wäre, sondern diese sei, seit vielen Jahren schon vorherrschend, auf
 uns gekommen – sie sagten aber auch, daß zwischen beiden Kirchen kanonische
 Probleme bestünden und daß auch diese einer möglichen Verbesserung bedürften,
 da die Lateiner sich hierin zu verfehlen schienen.

Da Unsere Majestät nichts gefunden hat, das den Kirchen zum Unterschied
 geworden sein könnte, erkannte Sie zu Recht (als rechtens), dem Papst das alte
 Vorrecht der Anaphora wieder zu geben, und wenn (noch) etwas anderes um-
 stritten sei, so solle es auf dieser Rechtsbasis³⁹ geklärt und beigelegt werden;
 denn es entspreche weder weltlichem noch kanonischem Recht, daß der Name

24 καθ' ἡμᾶς ante ἐκκλησίας add. H 26 κανόνιμα L. 29 διέγνω: διαγνοοσαν L

³⁷ Für die Wiedergabe des Wortes ἀμφιβολία scheint der Begriff «Zwiespältig-
 keit» angemessen, da die Versammelten offensichtlich nach wesentlich trennenden, ein
 Schisma begründenden Momenten und Dokumenten forschten. Die sonst im Text vor-
 kommenden Wendungen ἀμφιβαλλόμενον, ἀμφίβολον (Umstrittenes, Zweifelhafte, Un-
 stimmiges) sind eher in einem abmildernden, ihre Bedeutung «herunterspielenden» Sinne
 verwendet, ähnlich wie der Begriff ζητήματα (Probleme, Streitfragen) – Divergenzen,
 die noch kein eindeutiges und endgültiges Schisma hervorrufen.

³⁸ καθ' ἡμᾶς (unserer) ergänzte HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 99 Anm. a;
 der überlieferte Text meint jedoch Zwiespältigkeiten zwischen der (allgemeinen, katho-
 lischen) Kirche und den Lateinern, vgl. den Anfang des Synodalprotokolls mit Anm. 31.

³⁹ οὕτως ist durch seine Stellung im Satz deutlich hervorgehoben und auf die so-
 zusagen als Grundlage für alles Weitere wiederherzustellende Anaphora bezogen. Vgl.
 hingegen Anm. 44.

35 χῶν ἀναφορᾶς πρὸ καταδίκης κανονικῆς. Καὶ τὴν διάγνωσιν ταύτην ἐποιεῖτο
 οὐν⁴⁰ ἀπὸ τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων. Ὡς δὲ τοῖς ἁγιωτάτοις καὶ θείοις
 πατριάρχαις καὶ <τῇ> θείᾳ συνόδῳ ἢ τοῦ χρόνου παράτασις ἐδόκει προσίστασθαι
 καὶ ὥκνουν δέξασθαι τὴν ἀναφορὰν τοῦ πάπα πρὸ τοῦ <τὰ> κανονικὰ λυθῆναι
 ζητήματα, ἃ κατὰ τῆς τῶν Λατίνων ἐκκλησίας προβάλλονται, ἢ δὲ βασιλεία μου
 τῆς κανονικῆς ἀκριβείας ἔλεγεν εἶναι τοῦτο ἄλλότριον, χρῆναι γὰρ ἐπὶ τῆς ἰδίας
 40 μένειν τὸν πάπαν τιμῆς⁴¹ ὥς καὶ πρότερον καὶ οὕτω ζητηθῆναι τὸ ἀμφίβολον καὶ
 κανονικὴν τὴν ἐπ' αὐτοῖς γενέσθαι διόρθωσιν, κοινῶς εἰς μίαν γνώμην συνῆλθον
 πάντες οἱ ἀρχιερεῖς ἡμῖν κατὰ τὸ παρακολουθῆσαν παλαιὸν ἐκκλησιαστικὸν ἔθος
 συστατικὸν ἀποσταλῆναι παρὰ τοῦ πάπα πρὸς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν, ἔκθεσιν
 ἐν ἑαυτῷ περιέχον τῆς αὐτῆς πίστεως, καὶ εἴ γε φανείη τὸ τοιοῦτον ὑγιὲς ἐν πᾶσι
 καὶ ὁρθοτομοῦν τὴν εὐσέβειαν καὶ τοὺς ἀποστολικοὺς κανόνας καὶ τὰς ἀγίας καὶ

des Papstes vor einem kanonischen Urteil aus der Anaphora mit den anderen heiligsten Patriarchen entfernt werde. Und diese Entscheidung traf Unsere Majestät also⁴⁰ gemäß den heiligen und göttlichen Kanones.

Als aber den heiligsten und göttlichen Patriarchen und der göttlichen Synode die Länge der Zeit bedenkenswert erschien und als man zögerte, die Anaphora des Papstes gutzuheissen, bevor die kanonischen Probleme gelöst seien, die bezüglich der Kirche der Lateiner vorgebracht würden, erklärte Unsere Majestät, daß dies der genauen Strenge des kanonischen Rechts nicht entspreche; denn der Papst müsse in seinem Ehrenrang⁴¹ verbleiben wie auch früher, und so müßte die Unstimmigkeit erforscht und ihre kanonische Berichtigung durchgeführt werden. Da kamen alle Kirchenhäupter mit Uns zu einer einzigen Meinung überein, daß in Beachtung der alten kirchlichen Sitte vom Papst ein Systatikon

34 corr. GRUMEL, Reg. 13, Nr. 953:
οὐκ H (et L?).

40 τὴν: τοῖς L

⁴⁰ οὐκ (HOLTZMANN, S. 100, 10) korrigierte GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 953 zu οὐν; vgl. STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 333.

⁴¹ ἐπὶ τῆς ἰδίας μένειν . . . τιμῆς = *in suo proprio honore manere*: in seinem ihm zustehenden Ehrenrang (*honor, dignitas*) verbleiben – steht im kaiserlichen Argumentationszusammenhang offensichtlich in Verbindung mit der Wiederherstellung des alten Vorrechts der Anaphora; gemeint ist daher wohl das besondere Recht des Papstes, an erster Stelle (gemäß der kirchlichen Rangordnung, *Taxis*) in den Diptychen genannt zu werden. Zu *honor* – τιμή vgl. G. WOLF, Der Honor Imperii, S. 202 ff. – Der *honor antiquus* (ἢ παλαι τιμή) des Papstes bestehe «unversehrt», schrieb ein Anonymus (Ausgang des 10. Jh., ed. DARROUZÈS, Documents inédits, S. 146/147 und 26), dessen Schrift ein Teilnehmer der Endemusa, Niketas von Ankyra, noch gekannt und benutzt hat (DARROUZÈS, S. 24, 38 ff.).

- 45 οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους⁴², δεχόμενον πρὸς δὲ καὶ τὰς τοπικὰς, αἷς αἱ οἰκου-
μενικαὶ ἐδέξαντο σύνοδοι, καὶ ἀναθεματίζον μὲν, οὓς ἡ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλη-
σία ἀποβάλλεται ὡς κακόφρονες, καὶ ὅσα ἐκείνη ἀποβάλλεται ἀποβαλλόμενον,
τοὺς δὲ κανόνας τῶν ἁγίων πατέρων καὶ διδασκάλων, οὓς ἡ ἕκτη ἐδέξατο σύνο-
δος, σεβόμενον καὶ ἀποδεχόμενον, δεχθῆναι τὸν πάντα εἰς ἀναφορὰν κατ' οἰκο-
50 νομίαν ἐκκλησιαστικὴν⁴³ καὶ οὕτω⁴⁴ ζητηθῆναι, εἴ τινά εἰσιν ἐκκλησιαστικὰ

(Amtsantritts-Schreiben) an unsere Kirche übersandt werden solle, in dem die Darlegung seines Glaubens enthalten sei; und wenn sich zeige, daß dies in allem gesund sei und den frommen Glauben sowie die apostolischen Kanones und die heiligen und ökumenischen sieben Konzilien⁴² recht auslege, dazu auch die von den ökumenischen Konzilien angenommenen lokalen Synoden annehme, und daß es einerseits diejenigen verurteile, die auch die heilige und katholische Kirche als Irrlehrer verwirft, und das verwerfe, was jene verwirft, andererseits die Kanones der heiligen Väter und Lehrer verehere und annehme, die das sechste Konzil angenommen hat, dann solle der Papst zur Anaphora gemäß kirchlicher Praxis⁴³ zugelassen (angenommen) werden. Ob irgendwelche kirchlichen Pro-

⁴² In der Zählung und Bewertung von 7 ökumenischen Konzilien scheinen damals griechische und lateinische Kirche noch übereinzustimmen, wobei hier wie dort Konstantinopel III (von 680/81) als 6., Nikäa II (von 787) als 7. genannt werden – so etwa bei Petros III. von Antiochia (Schreiben an Michael Kerullarios, WILL, Acta, S. 192, 201 f.; Inthronistica an Leo IX., MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 454-456; in den übrigen von Michel edierten Inthronistiken nur mit summarischer Nennung der 7 Konzilien ohne Einzelaufzählung, a. a. O., S. 432, 436, 442, 452), Niketas von Nikäa (Traktat über die Schismen cap. 14, zit. DVORNIK, Photius, S. 531 f., MIGNE PG 120, 717), Johann von Kiew (Brief an Wibert-Clemens III., PAVLOW, S. 357-359), Leo IX. Antwort an Petros III. (JL 4297, WILL, Acta, S. 171, MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 472), Deusdedit, Coll. Can. II, 110 (GLANVELL S. 236, 3 ff., päpstliches Glaubensbekenntnis), während der ältere Liber Diurnus nur 6 ökumenische Konzilien kannte, als letztes stets Konstantinopel III (Form. 83-85, FOERSTER S. 146, 150 ff., 162 f.). Die Übereinstimmung der Konzilslisten bei Leo IX., Deusdedit, Petros III. und Johann von Kiew ist vollkommen. Mit dem im Synodalprotokoll noch besonders erwähnten «6. Konzil» (Z. 48) muß das Quinisextum (von 691 oder 692) gemeint sein, worauf schon HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 90, verwiesen hat; vgl. dazu unten S. 245 Anm. 117; zur Zählung und Wertung der 7 ökumenischen Konzilien im lateinischen Westen vgl. auch SIEBEN, Tractatus de septem conciliis generalibus, S. 47 ff. und S. 51 ff.

⁴³ κατ' οἰκονομίαν ἐκκλησιαστικὴν – Oikonomia kann hier auch im Sinne von: «entgegenkommendes, den praktischen Erfordernissen Rechnung tragendes Verfahren» oder: «das unter gegebenen Bedingungen bestmögliche Verfahren» zu verstehen sein, als Gegenstück zu der κανονικὴ ἀκρίβεια, der «Strenge und Genauigkeit des kanonischen Rechts»; vgl. AHRWEILER, Idéologie politique, S. 134: «L'aménagement le meilleur possible»; MICHEL, Kaisermacht, S. 96, 117 ff.: Oikonomia im Sinne von Dispens; BECK, in:

ζητήματα, ἢ ἐνδημοῦντος πρὸς ἡμᾶς τοῦ πάπα ἢ ἀποστέλλοντος ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ, καὶ λυθῆναι ταῦτα κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν θείων κανόνων ἀκριβειαν· τρέχειν δε καιρὸν εἰς τὴν τοῦ πάπα ἐνδημίαν⁴⁵ ἢ τὴν ἀποστολὴν μετὰ τὴν ἀναφορὰν μηνῶν ὀκτωκαίδεκα, ὧν διακενῆς παρερχομένων ἀποφανθήσεται τὸ τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἀκριβείᾳ δοκοῦν. Περὶ μέντοι τῆς κατὰ τὴν ἀναφορὰν τοῦ πάπα οἰκονομίας ἐντυπώθη δέξασθαι νῦν καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας, τὸν τε Ἱεροσολύμων καὶ τὸν Ἀλεξανδρείας⁴⁶, ὡς ἂν κάκεῖνοι συνέσωσιν ἐπ' αὐτήν. Ταῦτα ἀπὸ τῶν ἡμε-

bleme bestünden, solle (dann) in der Weise⁴⁴ geprüft werden, daß der Papst entweder selbst zu uns komme oder daß er einen anderen an seiner Stelle sende, und diese Probleme sollen in exakter Übereinstimmung mit den göttlichen Kanones gelöst werden. Bis zum Eintreffen des Papstes hier⁴⁵ oder bis zur Entsendung eines Legaten möge nach der (erfolgten) Anaphora ein Zeitraum von 18 Monaten verstreichen, nach deren ergebnislosem Ablauf entschieden werden soll, was der kirchlichen Strenge richtig erscheint. Bezüglich des Verfahrens der Zulassung des Papstes zur Anaphora wurde festgelegt, jetzt auch die übrigen Patriarchen, den von Jerusalem und den von Alexandria⁴⁶, einzuladen, damit auch jene daran beteiligt wären.

52 τὴν: τῷ L.

52 τρέχειν: τρέχων L

56 δέξασθαι: εὐξασθαι propos. H.

57 συνέσωσιν in marg. L add. m. 2:

συνεισῶσιν, συνῶσιν, συννεύσωσιν

propos. H

JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte III, 2, S. 147; DERS., Kirche und theol. Lit., S. 77; DERS., Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 40; HAJJAR, Synode permanent, S. 176 f.; GEANAKOPOLOS, Byzantine East, S. 74. – Eine gewisse Entsprechung bieten vielleicht die Begriffe: ἐπιεικέες, *aequitas*, Billigkeit, gegenüber: δίκαιον, ἀκριβεία, *justitia*, strenges Gesetzesrecht in der römischen Rechtstradition, vgl. dazu STROUX, Summum jus, S. 16 ff. u. ö.

⁴⁴ καὶ οὕτω verweist auf das anschließend beschriebene Verfahren und bedeutet demnach hier: «Auf diese Weise, folgendermaßen», vgl. Anm. 39.

⁴⁵ Als Verhandlungs- und Konzilsort ist demnach Konstantinopel vorgesehen; vgl. dazu Malaterra, De rebus gestis IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92,36 – S. 93,1 ff.): *ut, veniens . . . Constantinopolim, concilio congregato, disputatio fieret inter Graecos et Latinos . . .*

⁴⁶ Es sind wohl die Patriarchen Symeon von Jerusalem und Johannes von Alexandria; vgl. FEDALTO, Liste patriarchali, S. 202 und S. 174 (die Daten ihrer Amts- und Lebenszeiten sind unsicher). Von Symeon (1084/89-1099/1106?), bekannt durch seinen versöhnlichen Azymentraktat und seine Zusammenarbeit mit den Kreuzfahrern (vgl. BECK, Kirche und theol. Lit. S. 611; GAUTIER, Synode des Blachernes, S. 228 ff.; HAGENMEYER, Chronologie, S. 121 f. und Kreuzzugsbriefe Nr. 6, S. 59 ff., 141 f., 242 ff.), darf man Zustimmung zu den Beschlüssen der Endemusa sowie Eintreten für Kircheneinheit und Verständigung mit Rom und den Lateinern annehmen.

ρησίῳ παρεκβληθέντα σχεδαρίῳ τῷ βουλλωτήριῳ⁴⁷ τῆς βασιλείας μου ὑπεσφραγίσθη καὶ ἐπεδόθη μηνὶ σεπτεμβρίῳ, ἰνδικτίωνος ιγ ἔτους σφρη.⁴⁸

Dieser aus den Tagesregistern gemachte Auszug ist mit der Siegelzange⁴⁷ Unserer Majestät besiegelt und herausgegeben worden im Monat September der 13. Indiktion des Jahres 6598⁴⁸.

Kommentar

Zum Charakter und Zweck des Protokolls

Als offizieller, in die kaiserlichen Register aufgenommener Rechtstext ist das Schriftstück von besonderer historischer Bedeutung. Es ist zudem das Protokoll einer besonderen Art von Versammlung, der sog. Endemusa (σύνοδος ἐνδημοῦσα), die sich seit dem 4. Jh. aus der Patriarchensynode in Konstantinopel als Sonderform entwickelt hatte und im späteren 11. Jh. ein wichtiges synodales Zentralorgan der patriarchalen und kaiserlichen Kirchenführung war. Sie galt als ständige Synode mit sehr häufigen Versammlungen unter dem Vorsitz des Patriarchen von Konstantinopel, vielfach auch des Kaisers. Ihr Teilnehmerkreis, die in der Reichshauptstadt dauernd oder vorübergehend anwesenden Bischöfe aus den verschiedensten Gebieten der byzantinischen Kirche, konnte jederzeit und rasch einberufen werden – so wie es allem Anschein nach auch im September 1089 der Fall war. Die Endemusa scheint praktisch mit allen Fragen des kirchlichen Lebens befaßt gewesen zu sein, vor allem aber – und im Verein mit dem Kaiser – mit Angelegenheiten der gesamtkirchlichen Einheit und der «auswärtigen» Kirchenpolitik. Ihre Entscheidungen, Urteile, Beschlüsse waren offenbar für die ganze byzantinische Kirche bindend und erlangten, soweit sie vom Kaiser bestätigt wurden, allgemeine Gesetzeskraft⁴⁹.

Das Protokoll liegt zwar nur in einer späteren Kopie (in L, wahrscheinlich aus dem 13. Jh.) vor, die aber – vermutlich über eine Textsammlung des 12./

⁴⁷ Zum Besiegelungsinstrument βουλλωτήριον (Siegelzange) vgl. DÖLGER – KARAYANNOPOULOS, Byzantinische Urkundenlehre, S. 41, 120; BRESSLAU, Handbuch der Urkundenlehre 2, 553; W. SEIBT, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, S. 33 (Hinweis von Herrn Professor Koder).

⁴⁸ Das Jahr 6598 byzantinischer Ära entspricht für die 13. Indiktion dem lateinischen Inkarnationsjahr 1089/90 (1. Sept. 1089 bis 31. Aug. 1090).

⁴⁹ Zur Geschichte, Organisation und Bedeutung der Endemusa: BECK, Kirche und theol. Lit., S. 42 ff.; MICHEL, Kaisermacht, S. 75 ff.; HAJJAR, Le synode permanent; DARROUZÈS, Documents inédits d'ecclésiologie, S. 46, 216 f., 228 f.

13. Jh.⁵⁰ – auf eine zeitgenössische Abschrift aus dem Kaiserregister zurückgeht. Daher besteht kein Anlaß, an der Übereinstimmung des Textes mit dem originalen Registereintrag zu zweifeln. Aufgrund des freilich nur hypothetisch rekonstruierbaren Geschäftsganges und Überlieferungszusammenhangs ist wohl mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß Urban II. dieses Synodalprotokoll nicht in die Hände bekam. Der Text ist ein wertvolles Zeugnis für die damalige byzantinische Einstellung zu Rom und den Lateinern, sowie für die Reaktion des Kaisers und der Kirchenhierarchie auf die päpstliche Legation.

Der Interpretation sind freilich gewisse Einschränkungen auferlegt. Zum einen handelt es sich um ein eher schematisch konstruiertes Protokoll: Veranlassung, Zustandekommen und Teilnehmerkreis der Endemusa werden skizziert, ein einziger Verhandlungs- und Entscheidungsgegenstand (Wiederaufnahme des Papstnamens in die Diptychen) wird knapp festgelegt. Von den Beratungen und Diskussionen sind nur die Grundlinien, allerdings wohl die wesentlichen, erkennbar. Nicht zu ersehen ist dabei, ob man etwa auch von der byzantinischen «Lateinerverfolgung» und der päpstlichen «Griechenpolitik» gesprochen hat, worüber dann Patriarch Nikolaus III. dem Papst ausführlicher schrieb; auch wird nicht erkennbar, ob die von den Prälaten zu bedenken gegebenen «kanonischen Probleme» näher präzisiert und welche dieser Probleme (Azymenliturgie, *Filioque*?) als besonders wichtig angesehen wurden; davon hat anschließend Kaiser Alexios I. in seiner Antwort an Urban offenbar die Azymenfrage als dringlich hervorgehoben. Auffallend ist, daß das Papstschisma überhaupt nicht erörtert wurde und von Wibert-Clemens III. gar keine Rede war. Ausführlich und präzise jedoch werden die Beschlüsse der Endemusa aufgezeichnet.

Zum andern stammt das Protokoll von kaiserlicher Seite, und von daher sind denn auch die Akzente gesetzt. Die kaiserliche Initiative wird sehr entschieden in den Vordergrund gestellt; die Entscheidung erscheint als Ergebnis erfolgreicher kaiserlicher Argumentation und Verhandlungsführung. Aber es bleibt doch recht gut ersichtlich, daß und wie es in Wirklichkeit zu einem Kompromiß zwischen Kaiser und Kirchenhierarchie gekommen ist. Der Standpunkt der Patriarchen und Bischöfe kommt zwar nicht in Einzelargumenten, insgesamt aber doch deutlich genug zum Vorschein; die Einheitlichkeit und Geschlossenheit in der Vertretung dieses Standpunkts ist ebenso glaubwürdig wie die Einmütigkeit in der entscheidenden Beschlußfassung.

Im Unterschied zu den übrigen von Boulismas und Holtzmann edierten Schriftstücken fehlt hier eine Überschrift, die den Text als eigenständiges Stück einer Dokumentensammlung kennzeichnen würde. Es fehlt auch die charakteristische protokollarische Überschrift, die sonst Schriftstücken dieser Art (Synodalentscheidungen, Synodalschreiben usw.) wohl regelmäßig bei Eintragung in

⁵⁰ Vgl. oben S. 211.

die Register und zumal bei Versendung beigegeben wurde, mit den üblichen kanzleimäßigen Angaben: Kennzeichnung der Textkategorie, z. B. als Synodikòn Semeíoma⁵¹, oder als Semeíoma des Kaisers, der an einer Synode aktiven Anteil genommen oder dabei den Vorsitz geführt hat⁵²; ferner Inhaltszusammenfassung, Datum, Vorsitzformel mit Angabe der Teilnehmer – nach einem in den Regesten von Grumel vielfach belegten Schema. Eine Formel, die den Vorsitz des Kaisers anzeigt, scheint aus der Zeit Alexios' I. nicht überliefert zu sein; Grumel verzeichnet jedoch ein Beispiel aus der Zeit des Kaisers Manuel I. von 1157, das in dieser Hinsicht dem Vorgang der Endemusa vom September 1089 und dessen formal korrekter Aufzeichnung durchaus entsprechen würde⁵³.

Schließlich ist hervorzuheben, daß das Dokument weder eine Adresse noch Unterschriften aufweist; die an der Synode Beteiligten werden im Kontext (mit ihren Amtstiteln, doch ohne Personennamen) aufgeführt – wohl Grund genug, die Unterschriften in einem Registerauszug wegzulassen. Um einen Brief oder ein Rundschreiben des Kaisers kann es sich bei diesem Schriftstück nicht handeln, wohl aber um eine Aktenbeilage, eine Anlage etwa zu einem Brief oder Mandat.

In der handschriftlichen Überlieferung folgt das Synodalprotokoll unmittelbar und ohne eigene Überschrift auf den Brief Nikolaus' III. an Urban II.⁵⁴ Daß es als Anlage zu diesem Brief gedacht und somit für den Papst bestimmt gewesen sei, wird man jedoch schon aufgrund von Form und Inhalt des Aktenstücks kaum annehmen können; auch enthält der Brief des Patriarchen nicht die geringste Andeutung darüber, und das, was Nikolaus III. dem Papst von der Endemusa mitteilen wollte, stand ohnehin deutlich genug in seinem eigenen Schreiben. Es ist unwahrscheinlich, daß man dem Papst über die Endemusa, eine interne byzantinische Angelegenheit, Bericht und Rechenschaft geben wollte, indem man ihm das Sitzungsprotokoll zusandte.

Wozu das Synodalprotokoll als Aktenbeilage ursprünglich gehört haben wird, läßt sich aus einer Andeutung in dem Rechtfertigungsbrief des Metropoliten Basileios von Reggio an den Patriarchen Nikolaus III. (siehe oben S. 175) erschließen. Gleich zu Beginn dieses Briefes spricht Basileios von dem an ihn ergangenen Auftrag, mit Urban II. klärende Gespräche über die Einheit der Kirchen zu führen, und zwar: «gemäß den Verfügungen, die deine Heiligkeit

⁵¹ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 942, 952.

⁵² Beispiele aus der Zeit Alexios' I. Komnenos: GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 940 = DÖLGER, Reg. Nr. 1130; GRUMEL Nr. 943 = DÖLGER Nr. 1140; GRUMEL Nr. 967; GRUMEL Nr. 923 bis 927 = DÖLGER Nr. 1078.

⁵³ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 1041: προκαθημένου τοῦ βασιλέως ἡμῶν καὶ αὐτοκράτορος κυροῦ Μανουῆλ τοῦ Κομνηνοῦ, συνεδριαζόντων αὐτῷ . . . τοῦ Κωνσταντινουπόλεως . . . τοῦ Ἱεροσολύμων . . . in lateinischer Entsprechung etwa: *praesidente imperatore nostro . . . , consedentibus patriarchis . . . , archiepiscopis . . .*

⁵⁴ Vgl. oben S. 209.

bereits in der Kaiserstadt getroffen hat, wie ich es deinem mir zugesandten Schreiben entnommen habe»⁵⁵. Da Basileios diesen Auftrag, wie er selbst schreibt, am 28. Dezember (1089) in Durazzo zugestellt bekam⁵⁶, kann sich die Berufung auf das, was in Konstantinopel bereits bestimmt worden war, nur auf die Entscheidungen der Endemusa vom September 1089 beziehen, an denen Patriarch Nikolaus maßgebend beteiligt war. Diese Entscheidungen mußte Basileios genau kennen, wenn das Unternehmen im Sinne des Patriarchen und der Synode den rechten Verlauf nehmen und klare Ergebnisse bringen sollte. Das war am besten gewährleistet, wenn Basileios das Synodalprotokoll selbst zur Verfügung hatte. Im übrigen konnte er als Metropolit gelten, der ohnehin zur Teilnahme an einer Endemusa berechtigt gewesen wäre.

Man wird sich daher den Geschäftsgang etwa so vorstellen dürfen: Patriarch Nikolaus hat sich einen entsprechend beglaubigten Registerauszug mit Abschrift des Synodalprotokolls besorgt und diese Abschrift als Anlage zu seinem Gesprächs- oder Sondierungsauftrag dem Basileios übersandt. Zugleich hat Nikolaus auch sein Schreiben an Urban II. dem neuen Mittelsmann Basileios zugeschickt, damit er es dem Papst überreiche; und in diesem Schreiben waren auch nachdrückliche Empfehlungen für Basileios und seinen Amtsbruder Romanos von Rossano formuliert. Basileios hat jedoch weder den Brief des Patriarchen an den Papst weitergeleitet, noch das Synodalprotokoll zu Besprechungen mit Urban verwendet, sondern beide Dokumente zusammen mit anderen die Unions-sache betreffenden Schriftstücken in einem Dossier bei sich aufbewahrt. In der heute bekannten Überlieferung der Reste dieses Dossiers erscheint daher das Synodalprotokoll in einem Zusammenhang, der seine ursprüngliche Bestimmung nicht mehr unmittelbar erkennen läßt: Es gehörte zu dem Mandat des Patriarchen an Basileios, nicht zu dem Brief des Patriarchen an Urban II.

Holtzmann hat in diesem Synodalprotokoll einen Kaisererlaß vom Typus eines Semeioma gesehen, ein «Rundschreiben an den griechischen Episkopat», das «auch dem römischen Papst als Antwort auf seinen Antrag zugestellt wurde»; und unter Berufung auf Malaterra, der den Inhalt dieser Antwort gekannt habe, hat er das Aktenstück gleichgesetzt mit dem Schreiben des Kaisers Alexios an Urban II.⁵⁷, das die päpstlichen Legaten aus Konstantinopel mitbrachten. Dies

⁵⁵ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. 4, S. 103; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 333; STIERNON, Basile de Reggio, Append. S. 223.

⁵⁶ Das Mandat ist verloren, GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 948 mit dem auch von HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 88, vermuteten, jedoch unzutreffenden Datum 1088; zu Chronologie und Überlieferung vgl. oben S. 171 ff., 212 f.

⁵⁷ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 81; Malaterra, IV, 13, MURATORI² 5, 1, S. 92: *Imperator (Alexius) ... invitavit eum (Urbanum) per eosdem legatos chartulis, aureis literis scriptis ...* – Bedenken gegen Holtzmanns Meinung deutet STIERNON, Rome

läßt sich jedoch nicht aufrechterhalten. Die Gleichsetzung des Protokolls mit dem Kaiserbrief, über den Malaterra einiges mitteilt, ist schon von der formalen Seite her nicht zulässig, weil dem Stück alle hierfür entscheidenden Merkmale fehlen; auch ist es unwahrscheinlich, daß der Registerauszug mit Goldbuchstaben geschrieben war, was Malaterra jedoch von dem (verlorenen) Kaiserbrief gewiß zutreffend berichtet.

Aber auch vom Inhalt her ergeben sich große Schwierigkeiten, zumal sich herausstellt, daß Malaterra gerade das Synodalprotokoll offensichtlich gar nicht gekannt hat. Von dessen Hauptinhalt (Diptychenfrage, Anaphora unter der Vorbedingung des päpstlichen Glaubensbekenntnisses) wußte Malaterra nichts, hingegen war für ihn die liturgische Frage des Azymenbrauches das beherrschende und einzige Problem, das aber von der Synode (jedenfalls laut Protokoll) nicht behandelt wurde; auch von der bei Malaterra besonders hervorgehobenen Lateinerverfolgung steht nichts im Protokoll. Die einzige bei Malaterra und im Protokoll übereinstimmende Nachricht von der eineinhalbjährigen Frist bis zu dem geplanten Konzil verdankte Malaterra wohl kaum dem Synodalprotokoll selbst, denn den dort gesetzten Beginn dieser Frist, die erfolgte Anaphora, kannte er nicht. Von dem byzantinischen Plan eines Konzils und dem dafür vorgesehenen Zeitpunkt, wie überhaupt von allem anderen, worüber er berichtet, erfuhr Malaterra anlässlich der Beratungen zwischen Urban II. und Roger I. von Sizilien, bei denen es um den leider nicht mehr erhaltenen Kaiserbrief ging.

Synodalprotokoll und Kaiserbrief sind also als zwei verschiedene Dokumente auseinanderzuhalten. Als Antwort an den Papst mußte das Synodalprotokoll dem Kaiser wie dem Patriarchen ungeeignet erscheinen, zumal die Meinungsverschiedenheiten zwischen Kaiser und Kirchenhierarchie zu deutlich hervortraten. So ist es auch unwahrscheinlich, daß der Kaiser seinem Antwortschreiben an Urban jenen Registerauszug mit dem Synodalprotokoll beigegeben hat.

Allerdings bleibt die Frage offen, ob mit dem überlieferten Text das vollständige Synodalprotokoll oder nur ein Auszug vorliegt, den der Patriarch zur Information seines Mittelmannes Basileios erbeten hatte. Da aber die Tendenz des Kaisers (aus dessen Kanzlei das Stück stammt), Einzeldebatten nicht zu dulden beziehungsweise Details gar nicht erst aufzeichnen zu lassen und vor allem den kaiserlichen Standpunkt und die kaiserliche Autorität bei dieser Entscheidung auch dokumentarisch zu bekunden, nicht zu verkennen ist, hat die Annahme eines inhaltsreicheren (verlorenen) Protokolls kaum Wahrscheinlichkeit für sich.

et les églises, S. 337, an. Vgl. oben S. 151 Anm. 280. Zum Semeíoma vgl. DÖLGER-KARAYANNOPULOS, Byzantinische Urkundenlehre, S. 82-87.

Bemerkungen zu den Teilnehmern

Das Synodalprotokoll verzeichnet außer dem Kaiser selbst eine relativ ansehnliche Zahl von Teilnehmern: 2 Patriarchen, 18 Metropolitane und 2 Erzbischöfe – insgesamt 22 Prälaten, die als Bischöfe zum Kreis der Entscheidungsberechtigten gehörten; darüber hinaus werden vermutlich auch eine Reihe untergeordneter Kleriker sowie Amtsträger im kaiserlichen Dienst an der Endemusa teilgenommen haben⁵⁸.

Der Kaiser, der die Versammlung einberufen hat, erscheint als deren Vorsitzender, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird; aus dem ganzen Text wird ersichtlich, daß er es ist, der die Debatte leitet und die Entscheidung in seinem Sinne zu bestimmen sucht. Der Kaiser spricht hier von sich selbst als ἡ βασιλεία μου = *imperium meum*⁵⁹. Der subjektive Stil deutet darauf hin, daß der Text von kaiserlichen Kanzleibeamten geschrieben wurde. Es ist ein kaiserliches, nicht ein patriarchales Synodalprotokoll.

Von den Teilnehmern tritt sonst niemand als Individuum hervor; Bedeutung, Argumentation, Stellungnahmen einzelner Persönlichkeiten werden nicht sichtbar. Nur die allgemeine Position der Kirchenhierarchie wird knapp skizziert – was die abschließende Entscheidung betrifft, mit gebotener juristischer Präzision, was hingegen die Begründung und Argumentation angeht, eher vage. Auch zeigt der Text deutlich, daß der Kaiser eine Diskussion über einzelne «kanonische Probleme» entweder gar nicht erst aufkommen oder zumindest nicht in das Protokoll aufnehmen ließ.

So erfährt man von den beiden Patriarchen, deren Stellungnahme sicher entscheidendes Gewicht zukam, nur das Allgemeinste und Grundsätzlichste, und dies als Standpunkt der «heiligsten und göttlichen Patriarchen und der göttlichen Synode», der sich zwar erst gegenüber der sehr entschieden vorgetragenen kaiserlichen Position herausbildet, dann aber als offensichtlich zäh verteidigte Gegenmeinung doch genaue Konturen gewinnt und sich schließlich im wichtigsten und wesentlichen Punkt durchsetzt: Einforderung der päpstlichen Inthronistica mit entsprechendem Bekenntnis des Papstes zu Glaube und Tradition. Diese als unerläßlich für alles Weitere angesehene Vorbedingung ist denn auch der entscheidende Punkt im Schreiben des Patriarchen Nikolaus' III. an Urban II.

Der Patriarch von Antiochia, Johannes V. Oxeites (1089-1100) hat bei der Endemusa offensichtlich dieselbe Meinung vertreten wie sein Amtsbruder von

⁵⁸ Vgl. dazu HAJJAR, Synode permanent, S. 154 ff., 157 ff.

⁵⁹ Zu dieser zeitgenössischen lateinischen «Entsprechung» vgl. etwa das Register des Petrus Diaconus, HOFFMANN, Chronik und Urkunde, S. 107 f. Nr. 146 ff., oder den Brief Manuels I. an Papst Eugen III. von 1146, BOUQUET, 15, 440 Nr. 35. Zur kaiserlichen Terminologie vgl. DÖLGER-KARAYANNOPULOS, Byzantinische Urkundenlehre, S. 47 u. ö.

Konstantinopel. Johann V., der wie Nikolaus III. aus dem Mönchtum kam, war erst vor kurzem zum Patriarchen von Antiochia erhoben worden, blieb aber, wohl aufgrund der damaligen Krisen- und Kriegszeiten, noch etwa 2 Jahre in Konstantinopel und kam erst im Laufe des Jahres 1091 nach Antiochia, wo er von den Türken viel zu leiden hatte, vor allem während der Belagerung der Stadt durch die Kreuzfahrer (seit Oktober 1097). Nach der Einnahme von Antiochia (Juni 1098) von den Kreuzfahrern als rechtmäßiger Patriarch für Griechen und Lateiner zunächst anerkannt und unterstützt, geriet er jedoch bald in Schwierigkeiten mit diesen, so daß er schließlich im Jahre 1100 Antiochia verließ, nach Konstantinopel ging, als Patriarch abdankte und sich wieder ins Klosterleben zurückzog. Das Datum seines Todes ist unbekannt⁶⁰.

Ein monastisch geprägter Theologe und Kirchenpolitiker, gilt Johann V. als markante Persönlichkeit unter den Patriarchen seiner Zeit. Seitdem er, wohl zum ersten Male anlässlich der Endemusa von 1089, mit der Problematik der Beziehungen zwischen Lateinern und Griechen näher und von Amts wegen befaßt war, setzte er sich nachdrücklich für die Kircheneinheit ein. Nach allem, was man sonst von ihm weiß, scheint er sich dabei im ganzen an die ekklesiologische und kirchenpolitische Tradition von Antiochia gehalten zu haben, als deren früherer Exponent in den kritischen 50er Jahren der Patriarch Petros III. hervorgetreten war⁶¹.

Auch Johann V. glaubte nicht an das Bestehen eines allgemeinen und grundsätzlichen Schismas, aber auch er mußte erkennen (und später selbst recht eindringlich erleben), daß es gewisse «kanonische Probleme», Streitfragen und Differenzen gab, die, um der Feststellung und Sicherung der Kircheneinheit willen, ein offenes, klares Bekenntnis des Papstes zur Orthodoxie (in Form der verlangten Inthronistica) erforderlich zu machen schien. Schon Petros III., der die Situation ähnlich beurteilte, hatte solche Probleme (Azymenliturgie, Filioque), übrigens auch die Frage der Eintragung des Papstnamens in die Diptychen der byzantinischen Kirchen, in seiner Korrespondenz mit dem Patriarchen Dominicus von Grado, Papst Leo IX. und dem Patriarchen Michael Kerullarios erörtert. Schon Petros hatte in der altbewährten gegenseitigen Übersendung von Inthronistiken das beste Mittel zur Feststellung der Kircheneinheit gesehen⁶². Er

⁶⁰ LEIB, Deux inédits byzantins, S. 191 ff.; GRUMEL, Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean, S. 286 ff., DERS., Nikon de la montagne noire et Jean IV (V) l'Oxite, S. 270 ff.; JUGIE, Schisme, S. 235; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 613; GAUTIER, Jean V l'Oxite, S. 128 ff.; NASRALLAH, Le patriarcat d'Antioche, S. 375 ff.

⁶¹ Zur Haltung Petros' III. vgl. MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 416 ff.; DERS., Friedensbotschaft, S. 169 ff., 178 ff. Vgl. auch unten S. 248 f. und Anm. 124 ff. zu S. 251 ff.

⁶² τρόπον ἐνώσεως, übersetzt mit: *modum unionis* bei MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 448 (Inthronistica an Leo IX. c. 3).

hatte die Einfügung des Filioque ins Glaubensbekenntnis als die wichtigste, einzig substantielle Lateinerverfehlung empfunden, die der Korrektur bedürfe⁶³. Dem Patriarchen Johann V. jedoch erschien nunmehr die lateinische Azymenliturgie als das bedeutendere und vordringlich zu lösende Problem⁶⁴. Die Azymenfrage hat denn auch Kaiser Alexios I. in seinem Antwortschreiben an Urban II. besonders aufgegriffen und offenbar als einen wesentlichen Verhandlungsgegenstand für das geplante Konzil vorgesehen⁶⁵.

Nicht nur aus der Tatsache seiner Amtsführung als Patriarch der Griechen und Lateiner in Antiochia während der ersten Jahre der Kreuzfahrerherrschaft in der Stadt läßt sich die positive Einstellung Johanns V. zur allgemeinen Kircheneinheit feststellen; man erfährt auch aus seinen Schriften etwas über seine aktiven Bemühungen um die Belebung und Festigung dieser Einheit. Im Vorwort zu seinem Azymentraktat, den er zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt verfaßt hat, macht Johann gewisse Anspielungen, die sich recht gut auf Vorgänge bei und nach der Endemusa von 1089 beziehen können⁶⁶.

Ἀναμνήσθητι τῆς πρεσβείας ἐκείνης⁶⁷, ὃ βέλτιστε ἀνδρῶν καὶ σοφώτατε, ἦν ἐγὼ μὲν ὑπὲρ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἐποιήσάμην ἐνώσεως, βασιλεὺς δὲ ὁ θεϊότατος σὺν τῷ πάντῃ ἀρίστῳ καὶ πρῶτῳ τῶν ἀδελφῶν⁶⁸ ἄσμενοί τε προσήκαντο καὶ πολλὴν ἀπ' εὐσεβοῦς γνώμης εἰσηνέγκαντο τὴν σπουδὴν ὑπὲρ τοῦ καὶ εἰς ἔργον ἐκβῆναι τὰ πρεσβευθέντα, σοῦ καὶ πρὸς ἄμφω μοι ταῦτα συλλαβομένου⁶⁹. Ἐπεὶ οὖν εἰκὸς τῇ βασιλικῇ καὶ φιλοθέῳ σπουδῇ καὶ Θεὸν συνδραμεῖν καὶ θερμοτέραν ἀνά-

Gedenke jenes Vermittlungsversuches⁶⁷, o trefflichster und weisester Mann, den ich bezüglich der Einigung der Kirchen gemacht habe, und dem der göttlichste Kaiser mit dem in allem besten und ersten der Brüder⁶⁸ sich freudig anschloß, die auch aus gottesfürchtiger Gesinnung vielen Eifer darauf verwandt haben, damit das Erstrebte auch in die Tat umgesetzt werde —, wozu du mir bei beiden geholfen hast⁶⁹. Weil es nun für das kaiserliche und gottesliebende Bemühen recht ist,

⁶³ WILL, Acta, S. 203, 5 ff.

⁶⁴ Vgl. Johanns Azymentraktat cap. 2, LEIB, Deux inédits, S. 245, 21 ff. und 245, 29 ff.).

⁶⁵ Siehe oben S. 152 ff., Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92 f.).

⁶⁶ Den zitierten Text edierte LEIB, Deux inédits byzantins sur les azymes, S. 244. Zur Datierung des Traktats und zu dem möglichen Bezug auf die Verhandlungen von 1089 vgl. GAUTIER, Jean V l'Oxite, S. 134. Vgl. auch Anm. 60 zu oben S. 228.

⁶⁷ τῆς πρεσβείας ἐκείνης: Fürbitte, Vermittlung (wohl nicht im technischen Sinne: Gesandtschaft, Verhandlung).

⁶⁸ Damit kann nur der Patriarch (Nikolaus III.) von Konstantinopel gemeint sein.

⁶⁹ Über diese Mithilfe des Metropolit (des Adressaten des Traktats), der sich offenbar auch selbst bei Kaiser und Patriarch in dieser Sache verwandt hat, scheint sonst nichts bekannt zu sein.

ψαι ταῖς ἐκκλησίαις τὴν τῆς ἐνώσεως ἐπιθυμίαν καὶ ζήτησιν, τούτου χάριν ἀκόλουθον ἡγησάμην καὶ περὶ τῶν ἀζύμων κατὰ δύναμιν εἰπεῖν τὴν ἐμὴν, γυμνασίας ἕνεκα καὶ ἀντιπαραθέσεως τῆς τε παρ' ἡμῖν ὀρθοτομουμένης ἀληθείας, καὶ τῆς τῶν ταῦτα πρεσβευόντων πεπλανημένης δόξης, ἵν' εἴ γε, συνιόντων ἡμῖν ἐκείνων κατὰ τὰ σπουδασθέντα, ζήτησις κινηθεῖη περὶ αὐτῶν, καὶ ἑτέροις μὲν ἴσως, εἰ δ' οὖν, ἀλλ' ἐμοί γε τέως χρήσιμος ὁ λόγος εἴη τὴν οἰκείαν γνώμην ἐξ ἐτοίμου προφέρειν ἔχοντι.

nicht nur Gott zu Hilfe zu kommen, sondern auch die Sehnsucht und das Streben nach der Einheit bei den Kirchen stärker zu entzünden, habe ich es deswegen für folgerichtig gehalten, meiner Fähigkeit gemäß auch über die Azymen zu sprechen, der Übung halber und zur Gegenüberstellung unserer rechtmäßigen Wahrheit und der irrigen Ansicht derer, die diese Azymen verehren, damit, wenn – sollten jene entsprechend dem darauf abzielenden Bestreben mit uns zusammentreffen – diesbezüglich eine Diskussion entsteht, dieser Traktat nützlich ist, gegebenenfalls (wenn es denn sein soll) vielleicht auch für andere, aber jedenfalls für mich, der ich dann ohne weiteres bereit bin, die eigene Meinung vorzutragen.

Eine weitere Anspielung auf mögliche Verhandlungen und Diskussionen zwischen Griechen und Lateinern findet sich in einem Schreiben Johannes V. «an die Synode»⁷⁰. Den Brief, teils als dringliche Anfrage, teils als freimütige Kritik an gewissen kirchlichen Mißständen in Byzanz verfaßt und wohl an die (Endemusa-)Synode von Konstantinopel gerichtet, scheint er während seiner Amtszeit als Patriarch von Antiochia geschrieben zu haben. Er geht dabei mit der Selbstgewißheit und Überheblichkeit der Byzantiner streng ins Gericht und warnt nachdrücklich davor, sich in selbstgerechter Heuchelei immer nur auf die Fehler und Verirrungen der Lateiner zu konzentrieren, anstatt die eigenen Verstöße gegen die Kanones zu korrigieren, zu denen man beflissen schweige. So könne man die Lateiner (Johann nennt sie stets «Italoι») gewiß nicht zur Besserung bringen, zumal die eigenen Mißstände ja offenkundig und allgemein bekannt seien. Daher stellt er der Synode die ebenso besorgte wie herausfordernde Frage: «Wenn wir vielleicht eines Tages mit jenen (den Lateinern) zusammenkommen und ihnen dann Vorwürfe machen (sie verurteilen) so, wie wir es jetzt tun, wie sollten jene dann nicht uns unsere eigenen Verstöße und Vergehen gegen die heiligen Gesetze entgegenhalten?»⁷¹.

⁷⁰ Ediert von GAUTIER, Jean V l'Oxite, S. 140-145, mit französischer Übersetzung.

⁷¹ GAUTIER, S. 142.

Wenn auch über die Argumentation Johannes V. bei der Endemusa vom September 1089 nichts Näheres bekannt ist, so dürften solche indirekten und späteren Zeugnisse doch darauf schließen lassen, daß er nicht nur der Einforderung eines päpstlichen Glaubensbekenntnisses, sondern auch dem Plan eines Verständigungskonzils bereitwillig zugestimmt hat. Und vielleicht kann man darüber hinaus vermuten, daß der Beschluß, alle Patriarchen zur Entscheidung über die Zulassung des Papstes zur Anaphora hinzuzuziehen, auf Anregung Johannis hin gefaßt worden ist.

Über die Metropoliten und Bischöfe, die (wie die beiden Patriarchen) nicht namentlich, sondern nur nach ihren Sitzen aufgeführt sind, ließ sich nur in einzelnen Fällen Näheres ermitteln.

Einige von ihnen waren während der Amtszeit des Patriarchen Nikolaus' III. zu verschiedenen Daten an Synoden in Konstantinopel beteiligt, so daß wenigstens einige Namen feststellbar sind:

Ankyra: Niketas; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 938 von 1084; DÖLGER, Reg. Nr. 1117 von 1084;

Kyzikos: Symeon; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 966 von 1092;

Tyanna: Konstantinos; GRUMEL, Reg. Nr. 967 von 1092;

Gangra: Nikephoros; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 967 von 1092;

Klaudiupolis: Johannes; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 965 und 967 von 1092;

Kareia: Josephos; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 965 von 1092;

Laodikeia: Michael; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 967 von 1092;

Athen: Niketas; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 952 von 1089 und 967 von 1092;

Kreta: Johannes; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 952 von 1089;

Philippupolis: Basileios; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 965 von 1092;

Mitylene: Niketas; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 952 von 1089 und 967 von 1092;

Euchaita: Basileios; vgl. GRUMEL, Reg. Nr. 967 von 1092; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 612.

Von ihnen tritt der an erster Stelle genannte Metropolit Niketas von Ankyra als historische Persönlichkeit etwas deutlicher hervor, vor allem durch kanonistische Schriften, die Darrouzès ediert hat⁷². Der damals hochbetagte Niketas lebte anscheinend schon seit längerer Zeit als Flüchtling in Konstantinopel, wohin er sich aufgrund der Türkeninvasion zurückgezogen hatte. Wohl einige Jahre nach 1089 hat er schließlich auf sein Kirchenamt verzichtet und ist als Metropolit zurückgetreten. Wie so mancher andere seiner Amtsbrüder, die sich unter ähnlichen Bedingungen in Konstantinopel aufhielten, war er vermutlich ständiger Teilnehmer der Endemusa, der er allerdings in scharfer Kritik geschäftige Routine und theologisch-pastorale Bedeutungslosigkeit vorwarf. Leider erfährt man

⁷² DARROUZÈS, Documents inédits, S. 37 ff., S. 176 ff., mit französischer Übersetzung.

nicht, wie er sich in der Sitzung vom September 1089 verhielt, bei der es um eine jener großen Glaubens- und Traditionsfragen ging, die er selbst nachdrücklich als Verhandlungsgegenstände der Endemusa gefordert hat⁷³. Unbekannt bleibt auch seine Meinung über das Verhältnis zu Papst und Lateinern und über die Vorgänge von 1054, deren (freilich nicht unmittelbar beteiligter) Zeitgenosse er während seiner langen Amtszeit als Metropolit von Ankyra gewesen ist. In seinen Schriften erwähnt er Papst und römische Kirche nur ganz gelegentlich, sachlich respektvoll wie andere Patriarchen und deren Kirchen, ohne jede Polemik und ohne Anspielung auf ein eventuelles Schisma, aber auch, wie es scheint, ohne genauere Kenntnis der derzeitigen Verhältnisse im Westen⁷⁴.

Aus Einzelargumenten und aus Zitaten kanonistischer Quellen in seinen Traktaten über die Bischofsordinationen und über die Synoden lassen sich einige Grundzüge der Ekklesiologie des Niketas erschließen, die wohl auch seine Einstellung zu den von der Endemusa diskutierten Fragen mitbestimmt haben. Für ihn ist der Papst von Alt-Rom einer der Patriarchen, die ekklesiologisch (in *auctoritas* und *potestas*) alle gleichgestellt sind. Die ältere kanonistische Tradition zitierend, nennt er vor allem die alten *sedes apostolicae* Alexandrien, Rom, Antiochien; Konstantinopel ist historisch infolge der Übertragung des Kaisertums von Alt-Rom nach Byzanz-Neurom in die Gruppe der Patriarchatskirchen aufgestiegen und nimmt eine vor allem durch den can. 28 des Konzils von Chalcedon sanktionierte Sonderstellung ein: Die Kirche von Konstantinopel besitzt nunmehr die gleichen Rechte und Privilegien wie die Kirche von Rom und hat nach dieser den zweiten Platz in der kirchlichen Rangfolge⁷⁵. Die Rechtsstellung Roms wie Konstantinopels beruht auf deren Charakter als Kaiserstädte; die von beiden Kirchen, insbesondere von Rom, beanspruchte Aposteltradition bleibt hier unbeachtet.

Nicht ohne Interesse für die Erkenntnis der geistigen Atmosphäre der Verhandlungen von 1089 erscheint die Beobachtung, daß Niketas ein gewisses Verständnis für primatiale Züge des Patriarchats von Konstantinopel zeigt. Obwohl er die kirchliche Zentralisationspolitik des Patriarchen (wie auch des Kaisers) kritisiert, sehr nachdrücklich für die Rechte der Metropoliten eintritt und die Rechte des Patriarchen sachlich und räumlich eingrenzen will, läßt er doch den Patriarchen von Konstantinopel als Primas, als ersten Bischof und obersten Richter der Bischöfe und des Klerus, als Haupt der byzantinischen Kirche, und Konstantinopel als das einzige Sion, von dem Gesetz und Wort des Herrn ausgehen, gelten; und in einer kritischen Würdigung des Oikumenikos-Titels skiz-

⁷³ Vgl. seinen Traktat über die Synoden (DARROUZÈS, S. 214-219).

⁷⁴ Vgl. etwa Synodentraktat, S. 218, 27 ff.

⁷⁵ Vgl. Ordinationstraktat, S. 188-191; Synodentraktat, S. 218 f., 220 f. Es ist die Konzeption des Quinisextum can. 36 (MANSI 11, 959).

ziert er eine primatiale Amtsidee, in der die «klassischen» Motive der *«sollicitudo omnium ecclesiarum»*, des *«servus servorum»*, des Paulinischen Amtsgedankens und der pastoralen Verantwortung vor Gott ebenso hervortreten wie in der zeitgenössischen römisch-päpstlichen Amtsidee⁷⁶. Der Oikumenikos-Titel wird dabei nicht territorial, sondern qualitativ, vornehmlich pastoral, bestimmt und begründet⁷⁷.

Die merkwürdige Parallelität gewisser Ideen und Motive, teilweise auch der dafür in Anspruch genommenen Quellengrundlagen, erscheint um so beachtenswerter, als sie sicher nicht dahingehend interpretiert werden kann, daß Niketas etwa die damalige Konzeption des päpstlichen Primats akzeptiert und gar auf den Patriarchen übertragen haben könnte. Höchst wahrscheinlich hatte er von der reformerischen Papstidee des Westens keine präzisen Kenntnisse und Vorstellungen. Bei Niketas erscheint die Primatsidee, der byzantinischen Ekklesiologie entsprechend, ganz spirituell bestimmt, ohne präzise juristische Definierung; die Aufzählung und Analyse der besonderen Eigenschaften des Oikumenikos erscheint als ein Katalog geistlich-pastoraler Tugenden, ohne Verfassungskonsequenzen für die Kirche. Die Konzeption des päpstlichen Primats hingegen fand eben damals im reformerischen Kirchenrecht eine feste Grundlage und wurde über den spirituell-pastoralen Charakter hinaus nun immer stärker juristisch ausgeprägt und praktisch verfassungsrechtlich wirksam. Solange jedoch dieser Primat die griechische Kirche selbst nicht unmittelbar tangierte und sich ihr gegenüber rechtlich nicht auswirkte, blieb er in Byzanz offenbar unbeachtet.

Besonderes Interesse erweckt der Metropolit von Kiew, von dem für jene Jahre der Name Johannes in den (russischen) Quellen überliefert ist; war doch erst kurze Zeit vorher ein Kiewer Metropolit Johannes mit dem Gegenpapst Wibert-Clemens III. in Verbindung gekommen, den er als rechtmäßigen Papst von Rom angesehen und zur Verständigung über die bestehenden kirchlichen Streitfragen an den Patriarchen von Konstantinopel verwiesen hatte⁷⁸. Es ist

⁷⁶ Synodentraktat, S. 222-226.

⁷⁷ Wenn Niketas in diesem Zusammenhang erläutert, der Jurisdiktionsbereich des «oekumenischen» Patriarchen umfasse ja nicht die gesamte Oekumene, er dehne sich nicht «bis nach Rom und ganz Sizilien» usw. aus (Synodaltraktat S. 222), so verrät er auch damit seine Unkenntnis der westlichen Verhältnisse und zeigt wenig Verständnis für die besondere Problematik in Süditalien/Sizilien, die damals den Papst und den Patriarchen beschäftigte.

⁷⁸ Vgl. oben S. 7 f. mit Anm. 11-12. Zu diesem und den übrigen Kiewer Metropoliten des Namens Johannes im 11. Jh. vgl. HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 82; DE BAUMGARTEN, Chronologie, S. 46 f.; AMMANN, Abriß, S. 33; DERS., Anfänge der Hierarchie, S. 61; DERS., Ostslawische Kirche, S. 37 ff. und S. 49 ff.; LOZOVEL, De metropolit. Kioviens., S. 127; ferner GOETZ, Denkmäler Altrußlands, S. 101 f.; LEIB, Rome – Kiev

jedoch nicht sicher zu klären, und aufgrund der Quellenüberlieferung eher fraglich, ob er damals in Konstantinopel gewesen ist. Holtzmann und später auch Ammann haben daher angenommen, daß nicht der Metropolit Johann II., sondern bereits sein Nachfolger, Johann III., an der Endemusa vom September 1089 teilgenommen hat. Holtzmanns Quellenangaben werden durch die aus russischen Chroniken erarbeitete Chronologie von De Baumgarten ergänzt; danach hat der Metropolit Johann II. noch am 14. August 1089 in Kiew die Weihe einer Klosterkirche vorgenommen und ist im gleichen Jahr zu einem nicht näher bestimm-
baren Zeitpunkt verstorben⁷⁹.

Die vor allem von De Baumgarten und Ammann im wesentlichen aufgrund der russischen Quellen entworfene Chronologie der Kiewer Metropoliten des Namens Johannes im 11. Jh. ist in der neueren Forschung ziemlich allgemein übernommen worden⁸⁰. Neuerdings hat Ziese die Anwesenheit Johanns II. (I.) bei der Endemusa behauptet und ihm dort auch eine bestimmte Rolle zugewiesen (aufgrund von Johanns früherem Kontakt zu Wibert): Opposition gegen den Kaiser und vermutliches weiteres Festhalten am Gegenpapst trotz der Endemusa-Beschlüsse⁸¹. Aus den Quellen ist davon freilich nichts zu erkennen. Über die Haltung und Meinungsäußerung des Kiewer Metropoliten bei der Endemusa – wer immer das damals auch war – ist nichts bekannt. Er wird den laut Protokoll einmütig gefaßten Beschlüssen zugestimmt haben, und das ist auch von Johann II. (I.) durchaus anzunehmen, gerade aufgrund seines früheren Schreibens an Wibert. Als Grieche⁸² wird er denn auch die Auffassungen und Entscheidungen der Endemusa von Konstantinopel für wichtiger und verbindlicher gehalten haben als seine zufällige frühere Verbindung zu einem Papst, der seinen Rat nicht befolgt hatte⁸³ und der damals in Konstantinopel bei Kaiser und Patriarchen keine Beachtung fand.

– Byzance, S. 72; NITTI DI VITO, Ripresa, S. 67 f.; STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 336; PODSALSKY, Christentum und theol. Lit., S. 174 ff.

⁷⁹ DE BAUMGARTEN, Chronologie, S. 47 f.

⁸⁰ Johann I., etwa zwischen 1015 und 1037, war nur Bischof, noch nicht Metropolit von Kiew; Johann II. (als Metropolit Johann I.): 1077/80-1089; Johann III. (als Metropolit II.): 1089/90-1091; dann folgen bis ins beginnende 12. Jh.: Ephrem, Nikolaus und Nikephoros. Vgl. PODSALSKY, Christentum und theol. Lit., S. 282 ff. (zu Johann II. S. 286 f.).

⁸¹ ZIESE, Wibert, S. 176. Zusätzliche oder die bisherigen chronologischen und sachlichen Anhaltspunkte korrigierende Quellen werden dafür nicht mehr angeführt.

⁸² Johann war vermutlich ein Onkel des byzantinischen Schriftstellers Theodoros Prodromos; vgl. LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 32 ff.; PODSALSKY, Christentum und theol. Lit., S. 286. Anders jedoch FRANKLIN, Who was the uncle of Theodore Prodromos?, Byzantinoslavica 45 (1984), S. 40 ff., der nicht Johann von Kiew, sondern den Bischof Manuel von Smolensk im 12. Jh. für den Onkel des Theodor Prodromos halten möchte.

Zur Entscheidung des Kaisers in der Diptychenfrage
(Wiedereinsetzung des Papstes in den früheren Rechtsstand)

Zu der ganz formalrechtlich vorgehenden Argumentation des Kaisers Alexios, zunächst müsse der Papst in sein altes Recht auf die Anaphora wiedereingesetzt werden, da kanonische wie profanrechtliche Grundsätze dies forderten und die Voraussetzungen für Streichung aus den Diptychen oder weitere Verweigerung der Anaphora nicht gegeben seien, hat Holtzmann gemeint, Alexios wende hier Pseudoisidors Rechtsgrundsatz der *«exceptio spoli»* an⁸⁴. Das ist freilich kaum wahrscheinlich – es sei denn, Urban II., dem dieses Rechtsprinzip schon aus früheren Auseinandersetzungen, zumindest seit seiner Deutschlandlegation von 1085, vertraut war⁸⁵, hätte selbst jetzt damit argumentiert und der Kaiser hätte das dann aufgegriffen. Aber darüber wissen wir nichts. Rückschlüsse auf Urbans Rechtsbegründung scheint nur eine Stelle im Synodalprotokoll zu erlauben⁸⁶, die jedoch mit der Spolieneinrede Pseudoisidors nichts zu tun hat. Im übrigen hatte in der Diptychenfrage ein kanonischer Prozeß gar nicht stattgefunden, ein entsprechendes Rechtsdokument fehlte, wie die Endemusa ausdrücklich feststellte. Nach Meinung des Kaisers herrscht demnach ein zu unbestimmbarer Zeit und auf rechtlich nicht begründete Weise entstandener Zustand, der nur auf Gewohnheit beruht und der sogleich geändert werden muß. Zweimal, jedoch ohne seine Rechtsgrundlagen genauer zu benennen oder seine Rechtsquellen näher zu präzisieren, besteht Alexios nachdrücklich darauf, vor allem anderen müsse der frühere Rechtszustand wiederhergestellt werden, ὡς καὶ πρότερον. Man möchte daher vermuten, daß der Kaiser hier das Rechtsprinzip der *«in integrum restitutio»*, der Wiedereinsetzung in den früheren Stand, aus dem römischen Recht zu Hilfe nimmt und durchzusetzen versucht⁸⁷. In das mit-

⁸³ Um 1088 (vgl. oben S. 7 Anm. 11) hatte Johann II. an Wibert geschrieben: «Es ist notwendig, daß deine Heiligkeit an den heiligsten Patriarchen von Konstantinopel, deinen Bruder im Geiste, (sende und) schreibe und daß aller Eifer darauf verwendet werde, daß die Ärgernisse (skandala) beseitigt werden und daß wir zu einer einzigen Einheit und zum spirituellen Einklang (Übereinstimmung im Denken) kommen, wie der selige Paulus sagt ... (1 Cor. 1, 10), PAVLOV (1874), S. 360; vgl. HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 61.

⁸⁴ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 90.

⁸⁵ Vgl. Bd. 1, S. 67 ff.; dazu FUHRMANN, Zitatenkampf, S. 54 ff.; VOGEL, Kirchenpolitik Heinrichs IV., S. 173 ff.

⁸⁶ Vgl. oben S. 216 mit Anm. 33, sowie S. 120.

⁸⁷ KASER, Römisches Zivilprozeßrecht, S. 330: «Wiedereinsetzung in den vorigen Stand ..., um die mit einem bestimmten Ereignis eingetretenen Rechtswirkungen so zu beseitigen, wie wenn es nicht eingetreten wäre; mag dieses Ereignis ein Rechtsakt sein oder etwa ein bloßer Fristablauf». – Zur *in integrum restitutio* vgl. KLINGMÜLLER, Resti-

telalterliche griechische Gesetzeswerk der Basiliken eingegangen, lebten Prinzip und Praxis der *in integrum restitutio* (*apokatástasis*) im byzantinischen Recht weiter⁸⁸. Alexios I. selbst hat sich mit der Materie befaßt und ergänzende Verfügungen getroffen⁸⁹.

Der Begriff *apokatástasis* (*restitutio*) selbst kommt im Text des Synodalprotokolls freilich nicht vor, wenngleich Wendungen wie «altes Recht wiedergeben, wiederherstellen, wieder bekommen» und «in seinem Ehrenrang verbleiben wie früher» doch zumindest annähernd die gleiche Sache zu bezeichnen scheinen. War aber dieses sehr spezielle und auf ganz bestimmte Fälle bezogene Rechtsinstitut auch allgemein im Rahmen des Kaiserrechts und der kaiserlichen Rechtsinterpretation anwendbar etwa in der Weise, daß der Kaiser eine Rechtsache, wie sie hier 1089 vor ihn gebracht wurde, nach seinem Ermessen als *justa causa* ansah und im Sinne der Billigkeit (*aequitas*) durch Anordnung der *restitutio-apokatástasis* entschied? Und hat vielleicht die auf der Synode festgestellte Unklarheit und Mangelhaftigkeit der Rechtsgrundlage für die Verweigerung der Anaphora dem Kaiser die Anwendung der *in integrum restitutio* erleichtert? Solche Überlegungen stoßen jedoch auf große Bedenken aus der Sicht der Rechtssystematik und Rechtsgeschichte, wie mir Herr Professor D. Simon auf meine Anfrage hin dankenswerter Weise erläuterte. Die *apokatástasis* (*in integrum restitutio*) gehört zu sehr in den Bereich des Privat- und Zivilprozeßrechts, als daß sie hier anwendbar gewesen wäre.

So bleibt als Grundlage für das Vorgehen Alexios' I. nur das allgemeine Kaiserrecht in jener historischen Verbindung von «Nomos, Kanon und Staatsraison», wie sie H. G. Beck gekennzeichnet hat⁹⁰: Der Kaiser, dem weltlichen römischen Recht (*nomos*) und dem kanonischen Recht (*kanon*) zugleich verpflichtet und übergeordnet, – im Synodalprotokoll erklärt er sich ausdrücklich als übereinstimmend mit beiden – entscheidet hier nach kaiserlichem Ermessen und in kaiserlicher Rechtsinterpretation, die auch gegenüber der Rechtsinterpretation

tutio, in Pauly-Wissowa, RE Bd. 1 A I, 676-685; IMPALLOMENI, Pauliana Actio, a. a. O., Suppl. Bd. 12, 1008 ff.; KASER, Das römische Zivilprozeßrecht, S. 330 ff., 471 ff.; DERS., Das römische Privatrecht, Bd. 1-2; LEVY, Zur nachklassischen in integr. rest., in ZRG Rom. 68 (1951), 360 ff.; FEENEY, Restitutio in integrum, S. 5 ff., 13 ff. (im älteren Kirchenrecht). Für instruktive Sach- und Literaturhinweise habe ich den Herren Professoren Bellen und Schumacher zu danken.

⁸⁸ Vgl. Basilicorum Libri LX (ed. C. G. E. HEIMBACH, Bd. 1 (1833) Lib. X Tit. 1-37, S. 490-552 = SCHELTEMA und VAN DER WAL, Basil. Libri LX, Ser. A vol. 1 (1956), S. 528 bis 624: *De in integrum restitutionibus*).

⁸⁹ Vgl. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts (1892³, Nachdruck Aalen 1955), S. 126; vgl. auch DÖLGER, Reg. Nr. 1082.

⁹⁰ BECK, Nomos, Kanon und Staatsraison, S. 13 ff., 17 ff., 41 und zusammenfassend S. 58 ff., woran die folgende Stichwortschizze anschließt.

durch Patriarchen und Synode Vorrang und größeres Gewicht beansprucht. Zumal in der Diptychenfrage kommt dem Kaiser besonderes Entscheidungsrecht zu⁹¹, wie ihm denn überhaupt allgemein die Sorge für Orthodoxie und für Frieden und Einheit der Kirche obliegt. Nicht nur aufgrund der Rechtslage und in Ausübung kaiserlicher Rechtsinterpretation, sondern auch vom Standpunkt der Rechtgläubigkeit und in Erfüllung der besonderen Aufgabe des Kaisers, für Friede und Einheit zu sorgen⁹², sieht es Alexios als gerechtfertigt, ja erforderlich an, den Papst unverzüglich in sein altes Recht wieder einzusetzen. Der Kaiser will hier Recht (δίκαιον) und Frieden (εἰρήνην) wahren und zugleich der Staatsraison Rechnung tragen, die eine Verständigung mit Urban II. als für Reich und Kirche nützlich und richtig erscheinen läßt.

Das Synodalprotokoll läßt erkennen, daß Alexios I. von Anfang an beharrlich versucht, in dieser ebenso kanonischen wie politischen Angelegenheit jene «Ambivalenz der Stellung des Kaisers im Bereich des kanonischen Rechts»⁹³ zugunsten der kaiserlichen Autorität zu nützen, also Kaiserrecht und Staatsraison bestimmend werden zu lassen. Um so auffallender ist, daß er sich damit nicht, jedenfalls nicht vollständig, durchsetzen kann; es zeigen sich Grenzen der Kaiserautorität, so daß Alexios sich schließlich zu einer gewissen «oikonomia» bequemt, insofern er den Einwänden der Kirchenhierarchie Rechnung trägt.

Zunächst allerdings erklärt der Kaiser nicht nur sehr nachdrücklich, daß er seine Entscheidung durchaus gemäß den Kanones treffe; er macht darüber hinaus recht entschieden deutlich, daß er es sei, der «die genaue Strenge des kanonischen Rechts» (κανονική ἀκρίβεια) vertrete, welche die Patriarchen und die Synode nicht auf ihrer Seite hätten, denn ihre Stellungnahme entspreche weder weltlichem noch kanonischem Recht, und schon gar nicht jener kanonischen «akribeia».

Sein Hinweis darauf, daß der Papst ohne vorheriges Synodalurteil, ohne kanonische Verurteilung, nicht aus den Diptychen ausgeschlossen werden durfte, könnte auf den Can. 10 des achten ökumenischen Konzils (Konstantinopel IV von 869/70) zurückgehen⁹⁴, oder auch auf die Canones 14-15 des Konzils von 861 in der Apostelkirche zu Konstantinopel, überliefert in dem für das byzantinische Kirchenrecht grundlegenden Nomokanon in 14 Titeln⁹⁵. Von beiden

⁹¹ Vgl. MICHEL, Kaisermacht, S. 88 ff.

⁹² Zum Ideal des Kaisers als Friedensbringer vgl. TREITINGER, Oströmische Kaiser- und Reichsidee, S. 230 f.; dieses Ideal bezieht sich wohl nicht nur auf politische Friedensherrschaft, sondern auch auf Wahrung des Friedens der Kirche. Vgl. Synodalprotokoll: «Da es Pflicht Unserer Majestät ist, für das Gut des Friedens einzutreten».

⁹³ BECK, Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 41.

⁹⁴ JEDIN, Concil. Oecumen. Decreta (1962), S. 150.

⁹⁵ Tit. II cap. 3 can. 14-15, Migne, PG 104, 585-588, wo dieser Nomokanon fälschlich als Syntagma Canonum des Patriarchen Photius von Konstantinopel ediert ist; vgl.

Konzilien wird die Aufkündigung der *Communio* (κοινωνία) oder Verweigerung der Anaphora vor Verurteilung eines Bischofs oder Patriarchen durch ein Synodaldekret bei Strafe verboten. Ganz im Sinne der Entscheidung und Argumentation des Kaisers Alexios hatte sich auch einst Papst Nicolaus I. in einem Schreiben an den Patriarchen Photius geäußert: Die römische Kirche halte daran fest, daß der Patriarch Ignatius in Amt und Würde wie früher verbleiben müsse, solange er nicht rechtmäßig verurteilt sei⁹⁶.

Zur Stellungnahme der Kirchenhierarchie in der Diptychenfrage

Obwohl die Haltung der Geistlichen als Gegenposition gegenüber der Entscheidung des Kaisers im Synodalprotokoll nur summarisch skizziert wird, kommen doch zwei Hauptargumente deutlich zum Vorschein. Nachdem man zunächst allgemein festgestellt hat, ein kanonisch präzisiertes und durch Dokumente bestätigtes Schisma sei nicht nachzuweisen, erklären die Bischöfe, die Abtrennung (ἀποτομή) und die Ausschließung des Papstes von den Diptychen sei immerhin seit langer Zeit herrschender Brauch. Dem Vorwurf, nur aus Nachlässigkeit seitens der byzantinischen Kirche werde der Name des Papstes nicht mehr in den Diptychen geführt, ließ sich wohl leicht begegnen. Seit langer Zeit, so wird argumentiert worden sein, habe der Papst selbst de facto auf sein «altes Vorrecht» verzichtet, habe er auch keine Inthronistica mit Glaubensbekenntnis mehr übersandt, also die unabdingbare Voraussetzung für die Aufnahme in die Diptychen nicht mehr erfüllt. Daher wird – vermutlich schon während der Debatte – die Forderung erhoben, man müsse von Urban zunächst eine entsprechende Inthronistica (systatikon) verlangen und könne dann erst weitersehen. Zum andern verweisen die Bischöfe auf kanonische Probleme, Streitfragen (κανονικά ζητήματα) zwischen der lateinischen und griechischen Kirche – Unstimmigkeiten, die offenbar auf Verfehlungen der Lateiner zurückgehen und geklärt, berichtigt werden müssen. Sogleich werden dabei die beiden Hauptargumente der Geistlichen miteinander verbunden: Auch diese kanonischen Unstimmigkeiten (καὶ ταῦτα), nicht nur die Diptychenfrage, bedürfen der kritischen Verbesserung, Richtigstellung (διορθώσεως). Von Anfang an stellt die Argumentation der Prälaten also die Frage der Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen mit den durch Verschulden der Lateiner verursachten griechisch-lateinischen Divergenzen in ei-

MILAŠ, Kirchenrecht, S. 174 ff.; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 146. Zu diesem Konzil und den von ihm erlassenen Canones vgl. GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. 468; MILAŠ, S. 94 f.; BECK, S. 56.

⁹⁶ JE 2691 von 862, MGH Epp. 6 Nr. 86, S. 450, 25 ff.; MIGNE PL 119, 789 A: *in pristino honore mansurum, si ei damnationis crimina non conprobantur* ...; Photius könne nicht *ante justam damnationem Ignatii patriarchae* anerkannt werden.

nen inneren Zusammenhang. Aus der kaiserlichen Argumentation wird deutlich, daß die Bischöfe eine Klärung und Bereinigung dieser Streitfragen noch vor der Regelung der Diptychenfrage, vor der Zulassung des Papstes zur Anaphora, durchsetzen wollen.

Wie die Entscheidung des Kaisers wird auch die Stellungnahme der Kirchenhierarchie im Protokoll zweimal verzeichnet. Aber die angedeuteten Unstimmigkeiten und Streitfragen werden nicht präzisiert; man erfährt nicht, ob die Probleme der Azymenliturgie oder des Filioque erwähnt und etwa eines davon als besonders schwerwiegend und vordringlich hervorgehoben wurde; auch auf welche kanonischen Quellen und Präzedenzfälle die Prälaten sich beriefen, gibt das Synodalprotokoll nicht zu erkennen. Aber so ganz ohne kanonistisch-dogmatische Begründung oder gar unkanonisch («weder weltlichem noch kanonischem Recht entsprechend»), wie der Kaiser durchblicken läßt, können Standpunkt und Argumentation der Bischöfe wohl doch nicht gewesen sein; und wenn Alexios dann in einen Kompromiß einwilligt, tut er das nicht nur, weil er in dieser Sache die Zustimmung der Kirche braucht, sondern wohl auch deshalb, weil er sich über die von kirchlicher Seite vorgebrachten Rechtsargumente nicht hinwegsetzen kann und will. Schließlich waren unter den Teilnehmern der Ende-musa Persönlichkeiten mit besonderen Kenntnissen und vor allem praktischen, aus der Amtsführung gewonnenen Erfahrungen auf dem Gebiet des kanonischen Rechts. Zu ihnen ist an erster Stelle Patriarch Nikolaus III. selbst zu zählen, vielleicht auch Patriarch Johann V. Oxeites von Antiochia⁹⁷.

Von den Metropolitent ist Niketas von Ankyra als Verfasser kanonistischer Traktate und Gutachten bekannt⁹⁸. Niketas hat für seine eigenen Arbeiten (um 1085) die Schrift eines unbekannten Verfassers vermutlich des ausgehenden 10. Jh., eine Abhandlung über die Rechte der Metropolitent, herangezogen und teilweise ausgeschrieben. Zur besonderen Stellung der Kirchen von Rom und Konstantinopel hatte jener Anonymus dargelegt, daß der *antiquus honor* (ἡ πάλαι τιμή) des Papstes noch immer gewahrt und seine Ehrenwürde des Vorrangs (τὸ μὲν τῆς προεδρίας τίμιον) noch immer unversehrt erhalten bleibe, zumal der Papst sich keine Verfehlung habe zuschulden kommen lassen⁹⁹. Gerade

⁹⁷ Zur kanonistischen Aktivität in Konstantinopel unter führender Beteiligung Nikolaus' III., auch unter Anregung und Förderung durch Kaiser Alexios I., vgl. BECK, Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 12 ff.; DERS., Kirche und theol. Lit. S. 660; MILAŠ, Kirchenrecht, S. 108, 112 f. – Zu Johann V. siehe oben S. 227 ff. mit Anm. 60 ff.

⁹⁸ Vgl. oben S. 231 ff. mit Anm. 72; zur Benutzung älterer Schriften durch Niketas vgl. DARROUZÈS, Documents inédits, S. 24, 38 u. ö.

⁹⁹ DARROUZÈS, Documents inédits, Textedition S. 146, Kommentar S. 26. Allerdings ist das vermutlich noch vor der angeblichen Streichung des Papstes aus den Diptychen durch den Patriarchen Sergius von Konstantinopel (GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. **819, vgl. dazu oben S. 127, Anm. 230) geschrieben.

diesen Passus aber hat Niketas von Ankyra weder übernommen noch kommentiert; er hat auch sonst in seinen Schriften den Fragenkomplex Papsttum, Beziehungen der römischen zur byzantinischen Kirche und universale Kircheneinheit nicht weiter beachtet, wie denn überhaupt die damalige griechische theologische Literatur sich mit dem Papsttum als besonderer Institution anscheinend kaum befaßte.

Es ist aus dem Synodalprotokoll auch nicht zu erkennen, daß man etwa den Briefwechsel zwischen Michael Kerullarios und Petros III. von Antiochia aus den 50er Jahren herangezogen hätte, in dem die beiden Patriarchen die Frage erörtert hatten, seit wann und aus welchem Anlaß der Papst von Rom nicht mehr in den Diptychen genannt werde¹⁰⁰. Petros von Antiochia hatte dabei dem Patriarchen von Konstantinopel Unhaltbarkeit seiner Behauptungen und Mangelhaftigkeit seiner Information in der Diptychenfrage vorgeworfen und dazu bemerkt, dies stelle seinem Chartophylax ein schlechtes Zeugnis aus¹⁰¹.

Diese Bemerkung verweist auf den höchsten und wichtigsten Beamten, den Generalvikar der Patriarchatskirche, der zugleich als Archivar und Kanonist des Patriarchen für die historische und juristische Dokumentation zuständig war und der an kirchlichen Rechtsentscheidungen und Gesetzgebungsakten im Konstantinopel des späteren 11. Jh. immer bedeutenderen Anteil nahm. Es ist wohl kaum anders denkbar, als daß Nikolaus III. seinen kanonistischen Berater, den Chartophylax¹⁰², hinzugezogen hat und daß dieser es war, der über die gesuch-

¹⁰⁰ WILL, Acta, S. 178 f.: Michael Kerullarios hatte behauptet, von dem 6. Allgemeinen Konzil und seitdem sei Papst Vigilius aus den Diptychen gestrichen worden; S. 190 ff.: Petros III. hatte dies als sachlich wie historisch falsch widerlegt und sich selbst und zahlreiche andere Prälaten als Zeugen dafür erklärt, daß noch zur Zeit seines Vorgängers, des Patriarchen Johannes III. von Antiochia (996-1021, vgl. GRUMEL, Les patriarches grecs du nom de Jean S. 281 ff.; FEDALTO, Liste patriarchali, S. 182) der Name des damaligen Papstes Johannes XVIII. (1004-1009) in den Diptychen genannt worden sei, und daß dies auch in Konstantinopel selbst noch zur Zeit des Patriarchen Sergius II. (1001-1019, vgl. GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. 815 ff.; FEDALTO, Liste patriarchali, S. 194) ebenso gehalten worden sei; wie und aus welchem Grunde es später dann zum Ausschluß von der Anaphora gekommen sei, wisse er nicht. Petros selbst hatte einst noch dem Papst Leo IX. seine Inthronistica übersandt und von diesem ein entsprechendes Antwort- und Anerkennungsschreiben erhalten, vgl. MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 446 ff. und WILL, Acta, S. 168 ff. (Leo IX. JL 4297 von 1053). In der Folgezeit scheint der Papst jedoch auch in den Diptychen der Kirche von Antiochia nicht mehr genannt worden zu sein, vgl. JUGIE, Schisme, S. 234; NASRALLAH, Le patriarchat d'Antioche, S. 403.

¹⁰¹ WILL, Acta, S. 191.

¹⁰² Es ist damals wohl der Diakon Petros, vgl. GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 952, auch Nr. 942; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 659: Diakon, später Archidiakon und Chartophylax Petros als Verfasser «kanonistischer Antworten». – Zur Bedeutung des Chartophylax vgl. DÖLGER, Reg. Nr. 1175 (Alexios I.), GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 970-971 (Niko-

ten Dokumente, nach denen der Kaiser gefragt hatte, Auskunft gab; er wird auch kanonistische Unterlagen für die weitere Diskussion bereitgehalten haben. Das Verfahren scheint noch immer dies gewesen zu sein, daß man von Fall zu Fall in der Überlieferung nach entsprechenden Kanones und geeigneten Präzedenzfällen suchte¹⁰³, ähnlich wie dies im lateinischen Westen im 11. Jh. noch geschah¹⁰⁴.

Auch in Byzanz kam es seit dem späteren 11. Jh. und besonders im 12. Jh. zu einer Intensivierung der Kanonistik mit Neubearbeitungen von Kanonessammlungen, kanonistischen Kommentaren, auch kanonischen Erlassen und Antworten durch die Patriarchen von Konstantinopel – ähnlich wie im lateinischen Westen, wo das Reformzeitalter zu erneuter, intensiver Aufarbeitung der Rechts-tradition führte und neue Kanonessammlungen hervorbrachte. In Byzanz wie im Abendland gewannen dabei die gelehrten Kanonisten wachsende Bedeutung. Während aber im Westen jetzt der Papst zum obersten Gesetzgeber und allein entscheidenden Interpreten der Rechtstradition wurde¹⁰⁵, setzte sich in Byzanz die Tendenz, diese Position und Aufgabe dem Patriarchen von Konstantinopel vorzubehalten, nicht durch¹⁰⁶, trotz gewisser Ansätze zur Ausbildung eines patriarchalen Primats von Konstantinopel; hier behielt neben dem Patriarchen die Synode, speziell die Endemusa, ihre große Bedeutung, und hier wirkte auch die Autorität des Kaisers als Interpreten von Nomos und Kanon.

Die Anaphora und ihre Vorbedingung, die Inthronistika, hängen mit dem Kirchenbegriff und der Kirchenverfassung zusammen und gehören in gewissem Maße zu dem Rechtsvorgang der Amtserlangung und Amtsführung des Bischofs oder Patriarchen. Daher könnten die Bischöfe bei der Endemusa von 1089 versucht haben, das heikle Diptychenproblem aus solcher Sicht zu lösen. Über Zeitpunkt und Grund einer ohnehin nicht erweisbaren offiziellen Streichung des Papstnamens aus den Diptychen verhandeln sie nicht mehr weiter. Hingegen greifen sie das Argument der Wiedereinsetzung in altes Recht und früheren Honor auf, behandeln die Sache aber in anderer Weise als der Kaiser. Ihre Argumentation ist dabei sehr wahrscheinlich die folgende: Da der Papst (auch nach Auffassung des Kaisers) seine Wiedereinsetzung in die Rechtsstellung eines allgemein anerkannten Patriarchen verlangt, ist hier das gleiche kanonische Prinzip und Verfahren anzuwenden, das für die Wiedereinsetzung eines Bischofs (*apokatastasis*) oder auch schon für die Ordination eines Bischofs (*cheirotomia*) maßgebend ist.

laus III.); BECK, S. 109 ff.; DERS., Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 13; BRÉHIER, Monde byzantin 2, S. 398 ff.

¹⁰³ Vgl. BECK, Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 27 f.

¹⁰⁴ Vgl. FUHRMANN, Reformpapsttum und Rechtswissenschaft, S. 184 ff.

¹⁰⁵ Vgl. FUHRMANN, Reformpapsttum und Rechtswissenschaft, S. 190 ff.

¹⁰⁶ Vgl. BECK, Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 10 f., 13.

Zu dieser Rechtsmaterie gab es sowohl kanonistische Überlieferung als auch Kaisergesetzgebung, so daß man sich ebenso wie der Kaiser auf kirchliches und weltliches Recht berufen konnte. Neben den Basiliken, die als Überlieferung der Kaisergesetzgebung allmählich maßgebende Bedeutung auch für die Kirche gewannen, ist vor allem der schon genannte Nomokanon in 14 Titeln zu erwähnen¹⁰⁷, der, wohl in Konstantinopel im 7. Jh. entstanden, mehrfach bearbeitet wurde, u. a. «etwa um 1090» durch Theodoros Bestes¹⁰⁸. In seinem Kommentar zum Nomokanon hat Balsamon im 12. Jh. auch die Wiedereinsetzungsfrage behandelt. Zu Kanon 50 (59) der «Synode von Karthago» erörtert er anhand konkreter Einzelfälle und darüber geführter Synodaldiskussionen die von einem ehemaligen Bischof verlangte Wiedereinsetzung (*apokatástasis, restitutio*), wobei gegen den Bischof Beschuldigungen erhoben werden, die bei einer Bischofsweihe ein Weihehindernis darstellen würden und somit auch die Wiedereinsetzung problematisch machen¹⁰⁹.

Zur Lösung des Falles zitiert Balsamon die Verhandlungen einer Synode, die über die Wiedereinsetzung eines Bischofs Nikolaus von Amyklai zu entscheiden hatte. In der Diskussion darüber wird ein Argument vorgetragen, das der Stellungnahme des Kaisers Alexios bei der Endemusa von 1089 vergleichbar ist: Es müsse zuerst die Wiedereinsetzung erfolgen, erst danach (οὐτως, wie im Syno-

¹⁰⁷ Zu den Kirchenrechtsquellen und Kanonessammlungen der byzantinischen Kirche vgl. MILAŠ, Kirchenrecht, S. 76 ff., 119 ff., 152 ff., 160 ff.; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 140 ff.; DERS., Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 5 ff.

¹⁰⁸ Siehe oben S. 237 mit Anm. 95. – MILAŠ, Kirchenrecht, S. 174 ff., 180 f.; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 146; DERS., Nomos, Kanon, Staatsraison, S. 13, mit dem Hinweis auf den «Wunsch des Kaisers Alexios' I. Komnenos, den gesamten Nomokanon zu überprüfen und zeitgemäß zu bereinigen».

¹⁰⁹ RHALLÉS-POTLES, Syntagma 3, 427. Der hier herangezogene Kanon 50 (59) war in griechischen Kanonessammlungen unter der Generalbezeichnung «Synode von Karthago» überliefert – in Zusammenstellung der Beschlüsse mehrerer Karthagener Synoden, wie sie bereits das Konzil zu Karthago von 419 vorgenommen hatte; vgl. MILAŠ, Kirchenrecht, S. 92 ff.; Ed.: RHALLÉS-POTLES, Syntagma 3: Kan. 50 Karthago (S. 425), Kommentar des Zonaras (S. 426), Kommentar des Balsamon (S. 426–428). Zu Balsamon vgl. MILAŠ, S. 181 f.; BECK, Kirche und theol. Lit., S. 657 f. – Der von Balsamon kommentierte Kanon 50 (59) des Konzils von Karthago steht auch in einer älteren, aus dem späten 9. Jh. stammenden Redaktion des Nomokanon in 14 Titeln, hier mit erläuternden Hinweisen auf die (Justinianische) Kaisergesetzgebung zur Bischofsordination versehen: Tit. I. cap. 8, Concil. Carthag. can. 50 (MIGNE PG 104, 495–498, mit der unzutreffenden Bezeichnung: Syntagma Canonum Photii Patriarchae CP.); vgl. MILAŠ, S. 174; BECK, S. 146. Im lateinischen Westen ist derselbe Text ebenfalls überliefert: als Can. 40 des 3. Konzils von Karthago, in der pseudoisidorischen Sammlung (HINSCHIUS, S. 299). – Für den Hinweis auf den Balsamonkommentar bin ich Herrn Professor Koder sehr zu Dank verpflichtet.

dalprotokoll, siehe oben Anm. 39) die Beschuldigungen geprüft werden, weil dies auch in «dinglichen Prozessen», den Gesetzen entsprechend, so gehandhabt werde¹¹⁰. Demgegenüber setzte sich jedoch unter Berufung auf den Kanon 50 (59) von Karthago und auf die Basiliken Lib. VIII Tit. I cap. 8¹¹¹ die gegenteilige Auffassung durch, die der Stellungnahme der Bischöfe der Endemusa von 1089 entspricht: Zunächst müßten alle Beschuldigungen überprüft werden und dann erst solle, wenn es rechtens sei, die Wiedereinsetzung erfolgen. Dem Kommentar Balsamons zufolge machen die Vertreter dieser Auffassung einen grundsätzlichen Unterschied zwischen sachenrechtlichen Angelegenheiten (τῶν πραγματικῶν ὑποθέσεων) und Fällen persönlicher moralischer Verfehlungen (τῶν ἐγκληματικῶν) und warnen nachdrücklich vor der Gefahr, daß ohne vorherige Untersuchung der erhobenen Beschuldigungen oder Vorwürfe eventuell gar ein Unwürdiger wiedereingesetzt werde. Die Rechtsquellen, auf die man sich hierfür beruft, müssen ebenso wie die eben genannten auch der Endemusa von 1089 zugänglich gewesen sein; es handelt sich dabei nach Balsamon um den Kanon 4 der Synode von Antiochia¹¹², und die 9. bis 12. Actio des 4. Oekumenischen Konzils zu Chalcedon (451), wo die Wiedereinsetzung des Bischofs Ibas von Edessa und anderer verhandelt wurde¹¹³.

¹¹⁰ RHALLÉS-POTLES, Syntagma 3, 428. Der Hinweis auf die «dinglichen», sachenrechtlichen Prozesse (τὰς πραγματικὰς δίκας) verdient Beachtung, zumal dabei noch erläuternd ergänzt wird, die (dem Prozeß vorhergehende) Wiedereinsetzung derer, denen etwas mit Gewalt weggenommen wurde, sei durchaus rechtens und den Gesetzen entsprechend. Dieses der pseudoisidorischen «*exceptio spoli*» (HINSCHIUS, S. 18: Praefatio Isidori cap. VI; vgl. dazu FUHRMANN, Zitatenkampf, S. 54 ff.), ferner HINSCHIUS, S. 184 ff. (Papst Stephan, ep. II c. 6), S. 237 f. (Ps.-Eusebius, ep. II c. 11-12); vgl. auch Deusedit, Coll. Can. IV, 325 und 328 (GLANVELL, S. 566) sich annähernde Rechtsprinzip geht demnach auf römisch-rechtliche und kanonische Traditionen zurück, die in der byzantinischen Kirche bekannt sind und angewandt werden; eine präzise Rechtsquelle hierfür wird in unserem Text jedoch nicht angegeben.

¹¹¹ HEIMBACH, Basilic. Libri LX, Bd. 1, 93 und SCHELTEMA-VAN DER WAL, Basilic. Libr. LX, Ser. A vol. 1, 83, zur Bischofsweihe, die in der oben zitierten Argumentation mit der Wiedereinsetzung gleichgesetzt wird. Den hier herangezogenen Justinianischen Gesetzestext zitiert auch der Metropolit Niketas von Ankyra in seinem Traktat über die Bischofswahlen (DARROUZÈS, Documents inédits, S. 246, 11 ff.).

¹¹² Konzil zu Antiochia von 341 «in encaeniis, ἐγκαίνις», RHALLÉS-POTLES, Syntagma 3, 132; MANSI 2, 1309-1310, dazu Coll. Dionys., MANSI 2, 1322 (Gratian, c. 6 C. 11 q. 3) und in der pseudoisidorischen Sammlung (HINSCHIUS, S. 270, Conc. Antioch. can. 4); vgl. HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles 1, 2, S. 702 ff., can. 4, S. 715 f.; SCHWARTZ, Kanonessammlungen, S. 33 ff.

¹¹³ Konzil zu Chalcedon von 451: HEFELE-LECLERCQ, Histoire des Conciles 2, 2, S. 742-761 (actio 9-12) CAMELOT, Ephesus und Chalcedon, in: DUMEIGE-BACHT, Geschichte der Oekumenischen Konzilien 2, S. 170 ff.; FLICHE-MARTIN, Hist. de l'Église 4, S. 236 f.

Zum Beschluß der Endemusa

Wenn die beiden Patriarchen und die Bischöfe der Endemusa von 1089 in dieser oder ähnlicher Weise argumentierten, so stützten sie sich dabei auf altes, teilweise noch in Ost und West gemeinsam überliefertes Kirchenrecht und hielten sich zugleich ganz im Rahmen der eigenen Ekklesiologie. Alexios I. konnte sich den Gründen, die sie für ihre Stellungnahme vorbrachten, nicht verschließen. Allerdings muß wohl allen Beteiligten klar gewesen sein, daß man den Antrag Urbans II. schwerlich mit der Eröffnung eines formalen kanonischen Prozesses beantworten konnte. So fanden sich Kirchenhierarchie und Kaiser schließlich zu einer Kompromißlösung bereit und einigten sich auf ein Verfahren, das vor allem mit den ekklesiologisch-kanonischen Traditionen vereinbar war, zugleich aber auch der kaiserlichen Politik und Staatsraison Rechnung trug, ein Verfahren, das schließlich auch für den Papst annehmbar sein sollte.

Zweifellos ist es der Kaiser, der hier das größte, substantielle Zugeständnis macht. Er verzichtet auf die sofortige, bedingungslose Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen, erreicht aber wenigstens dies, daß diese Wiederaufnahme ernsthaft vorgesehen und, jedenfalls aus byzantinischer Sicht, nicht an unerfüllbare Bedingungen geknüpft wird. Alexios kann nicht bewirken, daß man (seiner wohl zunächst gehegten Absicht entsprechend) über die griechisch-lateinischen kirchlichen Divergenzen überhaupt hinwegsieht; aber er sieht seinen Rechtsstandpunkt doch insoweit gewahrt, als die Diskussion darüber auf einen späteren Zeitpunkt nach der Aufnahme des Papstes in die Diptychen vertagt wird.

Andererseits zeigt auch die Kirchenhierarchie ein gewisses Entgegenkommen. Die im Protokoll angedeuteten Verfehlungen der Lateiner will man offenkundig nicht als schismabegründend ansehen. Die entsprechenden griechischen Beschwerden werden zurückgestellt und von der Diptychenfrage wieder getrennt. Man akzeptiert, daß die bestehenden Schwierigkeiten später mit dem offiziell anerkannten, in die Diptychen und damit in die Gemeinschaft aller Patriarchen aufgenommenen Papst diskutiert und überwunden werden sollen. Patriarchen und Bischöfe lassen sich damit auf nichts Geringeres ein als den Plan eines griechisch-lateinischen Verständigungskonzils¹¹⁴.

Das Entscheidende aber bleibt, daß die Patriarchen und Bischöfe der Endemusa sich zur Aufnahme des Papstes in die Diptychen zwar grundsätzlich bereit erklären, aber die Bedingung stellen, Urban müsse zunächst ein Amtsantritts-

¹¹⁴ Vielleicht hat Alexios I. selbst diesen Konzilsplan angeregt; ein Anhaltspunkt für diese Vermutung ergibt sich daraus, daß es der Kaiser ist, der dem Papst entsprechende Mitteilung darüber macht (Gaufred Malaterra IV, 13, MURATORI² 5, 1, S. 92 f.), während Patriarch Nikolaus III. in seinem Antwortschreiben an Urban II. davon nichts erwähnt.

schreiben mit seinem Bekenntnis zu Glaube und Tradition übersenden. Wenn sich die Endemusa in ihrem einmütigen Beschluß und dann auch Patriarch Nikolaus III. in seinem Antwortschreiben an Urban II. hierfür auf «die alte kirchliche Gewohnheit» (*ethos*) berufen¹¹⁵, so wird damit nicht etwa ein frommer, unverbindlicher Brauch eigensinnig und hinderlich ins Feld geführt. Vielmehr geht es hier um eine in der Ekklesiologie verwurzelte alte Rechtstradition (*consuetudo*)¹¹⁶. Zwar sieht man stillschweigend darüber hinweg, daß Urban schon seit März 1088 im Amt ist, ohne seine Inthronistica eingesandt zu haben; nur Patriarch Nikolaus III. macht dann in seinem Antwortschreiben an Urban den eher zurückhaltend umschriebenen Vorwurf, daß der Papst sich nicht schon gleich mit einer Inthronistica vorgestellt habe. Aber man legt, offenbar weil schon so lange kein Austausch von Inthronistiken zwischen Ost und West stattgefunden hat, den Inhalt des päpstlichen Glaubensbekenntnisses in wesentlichen Zügen fest. Den dabei im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu den sieben oekumenischen Konzilien noch zusätzlich gegebenen Hinweis auf das «6. Konzil» sollte man nicht überbewerten, auch wenn diese Hervorhebung wohl mehr war als nur eine Erinnerung an Konstantinopel III als das eigentlich letzte allgemeine Konzil von besonderer dogmatischer Bedeutung (mit seiner abschließenden Fixierung der Christologie und Verurteilung von Irrlehrern); der Hinweis enthielt eine Anspielung auch auf das Quinisextum¹¹⁷.

¹¹⁵ Vgl. oben S. 219 und unten S. 252 f. Vgl. auch entsprechende Wendungen in den von MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 432 ff., edierten Inthronistiken des Patriarchen Petros von Antiochia.

¹¹⁶ Zu Gewohnheit, Sitte (*ethos, consuetudo*) als Bestandteil des Kirchenrechts vgl. MILAŠ, Kirchenrecht, S. 44 ff. Das Prinzip: *Quod ecclesiastica consuetudo, etiamsi non scripta, instar legis servanda sit*: Περί τοῦ φυλάττεσθαι τὸ ἄγραφον ἐκκλησιαστικὸν ἔθος, ὡς νόμον steht auch im Nomokanon in 14 Titeln, Tit. I cap. 3 (MIGNE, PG 104, 455-456) mit Exzerpten aus Basilius d. Gr. und der Justinianischen Kaisergesetzgebung.

¹¹⁷ Den Byzantinern galt das Quinisextum, das durch seine Disziplinar- und Organisationsgesetzgebung das 5. und 6. Oekumenische Konzil ergänzen sollte (daher wohl auch die Erwähnung von «Kanones der heiligen Väter und Lehrer»), als Weiterführung des 6. Oekumenischen Konzils und wurde offensichtlich in dieses mit einbezogen, während Rom nur einen Teil der Kanones des Quinisextum anerkannt hatte; vgl. dazu etwa Niketas von Nikäa, Schismentraktat cap. 11 (MIGNE PG 120, 717, wo nur vom 6. Konzil und der in Abwesenheit der «Römer» zusätzlich beschlossenen Kanones die Rede ist). In den oben (S. 220, Anm. 42) angeführten zeitgenössischen Glaubensbekenntnissen und Konzilsaufzählungen wird dieses Quinisextum jedoch nie eigens genannt. Daher wird denn auch die Endemusa, trotz seiner Erwähnung als «6. Synode» im Synodalprotokoll, eine ausdrückliche und volle Anerkennung des für Rom immerhin problematischen Quinisextum durch den Papst nicht unbedingt gefordert haben. Nikolaus III. erwähnt in seinem Brief an Urban II. die sieben Konzilien nicht. – Zur Frage

An die erste Bedingung schließt sich die zweite an: Man behält sich die Prüfung dieses Glaubensbekenntnisses vor, um erst dann die Entscheidung über die «Annahme des Papstes zur Anaphora» zu treffen. Der weitere Beschluß, zu dem ganzen Verfahren auch die derzeit in Konstantinopel nicht anwesenden Patriarchen von Jerusalem und Alexandrien heranzuziehen, bestätigt nur die ekklesiologische Bedeutung, die man der Angelegenheit beimißt.

Dies alles zeigt wohl doch, wie leicht es damals gewesen wäre, diese Klippe zu umgehen, wenn Urban sich von vornherein mit einer allgemeinen Inthronistica in Byzanz vorgestellt hätte. Das päpstliche Glaubensbekenntnis, wie es Deusdedit überliefert und wie es sehr wahrscheinlich auch Urban II. 1088 bei seiner Wahl abgelegt hat, enthielt ja die Aufzählung der sieben oekumenischen Konzilien! Bei der damaligen Einstellung des Kaisers Alexios hätte dagegen wohl kaum ein Einwand standhalten können¹¹⁸.

In diesem Zusammenhang erscheint der Konzilsplan als günstiges Zeichen für eine positive Haltung der byzantinischen Kirchenhierarchie in der Frage der griechisch-lateinischen Verständigung. Die präzise Terminierung auf eineinhalb Jahre nach erfolgter Anaphora läßt erkennen, daß man die Sache nicht von vornherein ad calendas graecas vertragen, andererseits aber eine angemessene Vorbereitungszeit festlegen wollte.

Wahrscheinlich dachte man bei diesem Plan weniger an ein allgemeines Konzil als vielmehr an eine Patriarchensynode¹¹⁹. Die Reihe der ökumenischen Konzilien war im 10. Jh. abgebrochen, die Gewohnheit solcher Versammlungen längst erloschen. Man hatte sich in Ost und West daran gewöhnt, in jeweils eigenen Synoden und Konzilien Regulatoren des eigenen kirchlichen Lebens zu finden. Es spricht wohl kaum etwas dafür, daß um 1089 die Möglichkeit und Intention eines ökumenischen Konzils bestand. Es ging damals nicht um die Wiedervereinigung getrennter Kirchen, wozu gewiß ein allgemeines Konzil erforderlich gewesen wäre, sondern – wie die ganze Debatte der Endemusa zeigt, und wie auch die Antwort des Patriarchen Nikolaus' III. an Urban II. erkennen

der Geltung und Gleichsetzung vom 6. Oekumenischen Konzil und Quinisextum vgl. Anastasius Bibliothecarius (MGH Epp. 5 Nr. 6 an Papst Johann VIII., S. 417, 9 ff.), dessen Kommentar z. B. auch Deusdedit gekannt hat (Coll. Can., Prolog, GLANVELL, S. 4, 11 ff., mit dem Zitat eines Passus über die Rezeption der Canones Apostolorum, der den Ausführungen des Anastasius Bibl. über das 6. Konzil unmittelbar vorausgeht).

¹¹⁸ Deusdedit, Coll. Can. II, 110, *Professio futuri pontificis* (GLANVELL, S. 236, 3).

¹¹⁹ Das Synodalprotokoll spricht nur vom Papst selbst oder seinem Legaten, mit dem man in Konstantinopel dann die kirchlichen Probleme besprechen und lösen wolle (oben S. 221); die Mitteilung des Gaufred Malaterra aus dem Kaiserbrief an Urban II. (IV, 13, MURATORI² 5, 1, S. 92-93) scheint ein förmliches Konzil mit *disputatio inter Graecos et Latinos* anzudeuten, ist aber doch wohl zu unbestimmt und ungesichert, als daß sie den Charakter dieser Zusammenkunft genauer definieren ließe.

läßt¹²⁰, – um die Bereinigung einzelner Streitfragen, die kein Schisma begründeten. Es war die gegenseitige Entfremdung¹²¹, deren man sich anlässlich der Kontaktnahme von 1089 und bei der Erörterung der Diptychenfrage wieder deutlicher bewußt wurde. Dennoch glaubte man offensichtlich, mit einer synodalen Diskussion, wie man sie dem Papst vorschlug, einander wieder näher kommen und die bestehenden Probleme lösen zu können.

Es ist bezeichnend, daß weder bei der Diskussion der Diptychenfrage noch bei der Festlegung des Konzilsplans eine Debatte um den Primat des Papstes als eines der besonders wichtigen kanonischen Probleme (ζητήματα) aufkam, obwohl doch der Kaiser mit seinem Hinweis auf den speziellen «Ehrenrang» des Papstes eigentlich das Stichwort dazu gegeben hatte. Auch die Antwort des Patriarchen Nikolaus an Urban berührte diese Frage nicht. Offensichtlich wurde die Formulierung des Kaisers, wie sie im Synodalprotokoll verzeichnet ist, problemlos im Sinne der traditionellen byzantinischen Ekklesiologie aufgefaßt: Die Vorrangstellung (τιμή) des Papstes von Altrom in der kirchlichen Rangordnung und sein Vorrecht (προνόμιον), in den Diptychen daher an erster Stelle genannt zu werden. So hätte eine solche Synode der fünf Patriarchen, zu denen der in die Anaphora aufgenommene Papst nun wieder als orthodoxer Patriarch des Westens zählte, ihre große historische Bedeutung gehabt.

Der entscheidende Punkt freilich war, daß der Papst jetzt den nächsten Schritt tat, den man von ihm erwartete: daß er sein formelles Bekenntnis zur Orthodoxie vorlegte; und dem Konzilsprojekt fügte der Synodalbeschluß die unüberhörbare Warnung hinzu: Wenn die vorgesehene Frist ergebnislos verstreichen sollte, dann sollte nach «kirchlicher Strenge» (ἀκριβεία) entschieden werden. Das bedeutete nichts anderes, als daß in diesem Falle die griechische Kirche selbst und allein nach ihren ekklesiologischen und kanonischen Grundsätzen über jene «kanonischen Probleme», über die Orthodoxie der Lateiner urteilen und über das Verhältnis der Kirchen zueinander befinden würde. Und wenn im Anschluß an die Endemusa der Patriarch Nikolaus III. seiner Freude über Urbans Schreiben und Legation Ausdruck verlieh und dem Papst versicherte: «Auch wir ver-

¹²⁰ Man könnte hier sogar den verzweifelten Versuch des Metropoliten Basileios von Reggio, das Interesse des Patriarchen und des Kaisers von Urban II. weg zu Wibert-Clemens III. hinzulenken, zitieren (Schreiben des Basileios an Nikolaus III. bei HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 4, S. 102 ff.; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 333 ff.; STIERNON, Basile de Reggio, S. 223 ff.); auch da geht es nicht um Verhandlungen mit schismatischen Lateinern um Kirchenunion, sondern lediglich um Austausch des römischen Verhandlungspartners, wobei Clemens III. als der richtige Papst von Rom dargestellt wird.

¹²¹ CONGAR hat dafür den Begriff «estrangement» geprägt, den er in seinen ekklesiologie-geschichtlichen Studien, vor allem in seiner *Ecclésiologie du haut moyen âge* (S. 390 ff.) wiederholt präzisiert hat.

langen und streben nach der gemeinsamen Einheit», so wurde auch dabei wieder ein Maß von Gegenseitigkeit angelegt, vor dem der erste Schritt Urbans noch als unzureichend erschien, und es blieb bei der Forderung an Rom, jetzt nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern sich mit ekklesiologisch eindeutiger Geste in die alte Kircheneinheit byzantinischer Konzeption einzufügen.

Man würde der byzantinischen Reaktion vom September 1089 nicht gerecht, wollte man in ihr einen Akt der Feindschaft gegen Urban oder das Papsttum überhaupt sehen. Die Patriarchen und Bischöfe waren darauf bedacht, sich der rasch entschlossenen Kirchenpolitik und der energischen «Kirchenhoheit» des Kaisers zu erwehren, wollten aber nicht die griechisch-römische Verständigung behindern oder Urbans Initiative um jeden Preis zum Scheitern bringen. Der Beschluß der Endemusa ist vielmehr das Ergebnis ernsthaften Strebens nach einem kanonisch korrekten Verfahren und nach einer Lösung auf ekklesiologisch tragfähiger Grundlage.

Das an Urban II. gerichtete Verlangen war in byzantinischer Sicht eine Minimalforderung. Man kam damit auf die gleiche Lösung zurück, die schon über 35 Jahre zuvor der Patriarch Petros III. von Antiochia bei gleichartiger Problemstellung als angemessen gefunden hatte. Petros aber war ein Mann des Friedens, der Verständigung und ein überzeugter Vertreter des kirchlichen Einheitsgedankens. Seine Inthronistica vom Sommer 1052 an Papst Leo IX.¹²² erscheint geradezu als Präzedenzfall und Modell für die byzantinische Antwort vom Herbst 1089 an Papst Urban II.; und der Vergleich der Texte läßt dieselbe ekklesiologische Konzeption und Haltung zutage treten, die ganz offensichtlich über den Konflikt von 1054 hinaus weiterbestanden und auch am Ende des 11. Jh. noch die Einstellung der Byzantiner gegenüber Rom und den Lateinern wesentlich bestimmt hat.

In bewegten Worten wirbt Petros in seiner Inthronistica an Leo IX. um Verständnis für seine Sorge um die Kirche Christi, die ihm (1052) gleichsam einseitig gelähmt erscheint; er sieht den Papst (den großen Nachfolger des großen Petrus) nicht mehr mit den anderen Patriarchen in der Kirchenleitung zusammenwirken, er sieht ihn praktisch isoliert und von der Gemeinschaft der Gesamtkirche abgetrennt. Unablässig fragt er sich nach dem Grund dieser Entzweiung der Kirchen (ἐκκλησιαστικῇ διάστασις). Ein Schisma kann er als Ursache der Entfremdung nicht feststellen – wobei Schisma für ihn durch zwei grundsätzliche Verfehlungen hervorgerufen wird: δόγματος παρατροπή καὶ καινισμός (Abwen-

¹²² MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 446 ff. – Aufschlußreich sind ferner die Antwort Leos IX. (JL 4297, WILL, Acta, S. 168 ff.), ein zweites Schreiben des Patriarchen an Leo IX. (MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 454 ff.), sowie der Briefwechsel zwischen Dominicus von Grado und Petros von Antiochia (WILL, Acta, S. 205 ff., 208 ff.; vgl. dazu MICHEL, Friedensbotschaft Grados an Antiochia, S. 170 ff., 178 ff.).

ding, Abweichung von der Lehre oder Verdrehung der Lehre und Neuerung, *innovatio*); weder bei der griechischen noch bei der römischen Kirche vermag Petros solche Verfehlungen zu entdecken; bei den Griechen wird die Orthodoxie unversehrt bewahrt, von den Lateinern wurde sie jedenfalls bis in die neuere Zeit, «bis zu unseren Vorfahren» (Vorgängern), unverfälscht beibehalten. Seine Unsicherheit im Urteil über Roms Orthodoxie vermag Petros zwar kaum zu verbergen, aber er will ohne vorherige Aufklärung keine Vorwürfe gegen die römische Kirche erheben. Zurückhaltung aufgrund mangelhafter Information spricht dabei auch aus seiner Bemerkung in seinem Brief an Michael Kerullarios¹²³, er wisse nicht, gemäß welchen Verfahrens und aus welchem Grunde der Papst (anscheinend erst seit neuerer Zeit) nicht mehr in den Diptychen genannt werde.

In dieser Situation findet Petros auf der Suche nach einem Verfahren, die Kircheneinheit festzustellen (τρόπον ζητῶν ἐνώσεως), als beste Möglichkeit den Austausch von Inthronistiken nach der alten Kirchengewohnheit. Seine Argumentation ist dabei bis in die Textformulierungen hinein fast gleichlautend mit der des Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel in seinem Antwortschreiben an Urban II. vom Sept. 1089. Daher richtet Petros seine Inthronistica an den Papst und bittet Leo IX. eindringlich, auch seinerseits sein Glaubensbekenntnis zu übersenden. Sollte sich dabei die Ursache jener kirchlichen Entfremdung als geringfügig und den Glauben nicht beeinträchtigend erweisen, so sollte man sich gegenseitig vergeben und Frieden machen; eventuell sich herausstellende ernsthafte dogmatische Zwiespältigkeit, Unstimmigkeit aber (derselbe Begriff *amphibolé*, *amphibolia* erscheint hier wie später im Synodalprotokoll von 1089) sollte man in synodaler Diskussion zu überwinden suchen. So deutete sich auch bei Petros von Antiochia der Gedanke eines Verständigungskonzils an – ein Gedanke, den die Endemusa von 1089 in die Tat umsetzen wollte.

3. Schreiben des Patriarchen Nikolaus III. von Konstantinopel an Papst Urban II.

Der Patriarch antwortet dem Papst auf dessen (nicht mehr erhaltenes) Schreiben, weist den von den päpstlichen Legaten vorgebrachten Vorwurf der Lateinerverfolgung zurück, erörtert die Notwendigkeit der Übersendung eines päpstlichen Amtsantrittsschreibens und empfiehlt den Metropolitene Basileios von Reggio (Kalabrien) und den Erzbischof Romanos von Rossano der besonderen Fürsorge des Papstes.

(Konstantinopel 1089) Sept.

¹²³ WILL, Acta, S. 193.

Kopie des 13. Jh. in London, Brit. Mus. Add. 34 060 (12.-15. Jh.), fol. 569^v-570^r (L), ed. HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, Anhang Nr. 3, S. 101-102 (H). – Kopie von 1756 in einer Hs. aus Korfu (X), ed. BOULISMAS, *Nikolaos Grammatikos*, S. 328-331, Nr. A' (B); vgl. RICHARD, *Répertoire*, S. 80 f. Nr. 306-307.

Regesten: GRUMEL, *Reg.* I,3 Nr. 954, S. 49; *It. Pont.* 10,20 Nr. 12 (Reggio di Calabria) und 10, 101 Nr. 1 (Rossano).

Lit.: BOULISMAS, *Nikolaos Gramm.*, S. 323-328; HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen*, S. 79-97; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 296 ff.; JUGIE, *Schisme Byz.*, S. 242 f. STIERNON, *Rome et les églises orientales*, S. 337-341; SPITERIS, *Critica bizantina*, S. 32 ff.

Der Textabdruck folgt mit wenigen Änderungen dem Text bei Holtzmann.

- Τοῦ παναγιωτάτου δεσπότου ἡμῶν καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Νικολάου
- Ἡδὺ μὲν καὶ ἥλιος μετὰ νέφος πρὸς ταῦτα τοῖς ὁρῶσι, μακαριώτατε καὶ σεβασμιώτατε ἀδελφέ, ἡδὺ δὲ καὶ ἕαρ τοῖς ναυτιλλομένοις μετὰ χειμῶνα, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐκείνοις οὐδὲ τοσοῦτον τὸ ἐντεῦθεν ἡδιστον ἐπιγίνεται, ὅσον ἡμῖν καὶ
- 5 μόνῃ ἢ τῆς σῆς γραφῆς ἐνέσταξεν ἔνδειξις. Τί γὰρ καλὸν ἢ τί τερπνόν, ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφούς ἐπὶ τὸ αὐτό; Οὐχ ἡμέτερόν ἐστι γέννημα, προφητικὴ δέ τις καὶ θεία ὄντως φωνὴ ἢ μᾶλλον ἐρεῖν τοῦ θεοῦ, καθ' ἣν καὶ ἡμεῖς εὐφράνθημεν ὅσον εἰκὸς ἢ καὶ τούτου ἐπέκεινα τὴν τῆς σῆς ἱερότητος γραφὴν ἀνὰ χειρας δεξάμενοι. Ἠλγήσαμεν δὲ καὶ μὴ πλέον ἀλλὰ γε τῆς τοιαύτης χαρμονῆς κατ'
- 10 οὐδὲν ἔλαττον, ὅτι σοῦ τὴν μακαριωτάτην ψυχὴν πλάνοι τινὲς ἄνθρωποι καὶ τῷ ὄντι κακόχαρτοι οὕτως ἡμᾶς περὶ τοὺς Λατίνους διακείσθαι πεπείκασιν, ὥστε

(Schreiben) unseres allerheiligsten Herrn und ökumenischen Patriarchen Nikolaus

So süß zwar auch die Sonne nach der Wolke ist für die, die sie dann sehen, so süß auch der Frühling für die Seefahrer nach dem Wintersturm, so wird aber jenen davon durchaus nicht so große Freude zuteil, wie sie uns allein schon das Zeichen deines Schreibens einflößte, seligster und ehrwürdigster Bruder. Denn was ist schöner und erfreulicher, als wenn Brüder beieinander wohnen (Ps. 132,1)? Nicht von uns stammt dies (Wort), es ist vielmehr eine prophetische und göttliche Stimme, oder besser gesagt Wort Gottes, dergemäß wir uns freuten, wie es sich geziemt oder noch darüber hinaus, da wir das Schreiben deiner Heiligkeit in Händen halten.

Wir empfanden aber Schmerz – nicht mehr als diese Freude, doch auch um

1 Die Überschrift folgt der Fassung bei Boulismas (B), Τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου καὶ οἰκουμενικοῦ Νικολάου μοναχοῦ τῆς Κωνσταντινουπόλεως LH
6 τὸ αὐτό: τῷ αὐτῷ LH; γέννημα B.

7 εὐφράνθημεν L, ἡφράνθημεν H.

8 ἢ: εἰ B.

9 καί: καὶ H

11 πεπείκασιν: πεποιήκασιν B. ὥστε: ὡς καὶ LH

13 πεπείκασιν: πεποιήκασιν B

τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν σηκῶν τούτους πόρρω ποι παρ' ἡμῶν ἀπελαύνεσθαι. Μάτην
 οὖν πεπείκασι τὴν σὴν ἱερωτάτην ψυχὴν, ὥστε καὶ δλοψύχως εὐλαβεῖς ἄνδρας
 15 ὡς ἡμᾶς πεπομφέναι καὶ γράμμασι τούτους ἐφοδιάσαι, ὡς σφόδρα λελύπηται τὸ
 σὸν πνεῦμα, τρανῶς καταγγέλλουσιν. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀληθὴ τὰ ἀκουσθέντα, καλῶς
 ἂν ἡνιω καὶ δικαίως, ἐπεὶ δὲ φήμη ταῦτα ψευδῆς καὶ ἀνδρῶν χαιρεκάκων λογύ-
 δρια ἢ μᾶλλον ἐρεῖν ληρήματα, ἰδοὺ σοι παριστῶμεν, ὅτι οὐδαμῶς ἀπείργονται
 τῶν θεῶν ναῶν οὔτε τῶν συνήθων συνάξεων, ἀλλ' ὥσπερ ἡ σὴ σεβασμιότης
 20 τοὺς ἡμετέρους, οἱ δὲ παρ' ὑμῖν Γραικοὶ ὀνομάζονται, τῶν συνήθων αὐτοῖς
 συνάξεων οὐκ ἀπείργει, οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς τοὺς ὑμετέρους, καὶ μήτις μέλῃσις
 καὶ φροντίς ἔστω ὑμῖν τούτων· οὔτε γὰρ κεκάλυνται τῶν ἐκκλησιῶν, ὡς διείλη-
 πται, οὔτε μὴν κωλυθήσονται. Οὐδὲ γὰρ κωλύειν ἢ σκορπίζειν, ἀλλὰ συνάγειν
 μᾶλλον τὰ διεστῶτα μέλη σπουδάζομεν καὶ εἰς ἓν σῶμα Χριστοῦ συναρμολο-
 γεῖσθαι ταῦτα βουλόμεθα τὸ αὐτὸ τε φρονεῖν¹²⁴ ὅλη ψυχῇ καὶ γνώμῃ καὶ προ-

nichts weniger – darüber, daß betrügerische und wahrhaft schadenfrohe Men-
 schen deiner Seligkeit eingeredet haben, wir seien derart gegen die Lateiner ein-
 gestellt, daß sie von uns sogar ganz aus ihren heiligen und göttlichen Kultstätten
 vertrieben worden seien. Gewiß vergebens haben sie deine heiligste Seele be-
 schwätzt; daher hast du auch in tiefster Seele fromme Männer zu uns gesandt
 und sie mit einem Schreiben versehen, die uns eindringlich berichtet haben, wie
 sehr dein Geist betrübt ist.

Wenn nun freilich das Gerücht wahr wäre, dann wärest du wohl mit Fug
 und Recht beunruhigt; da das alles jedoch lügnisches Gerücht und dumme
 Worte oder, besser gesagt, Geschwätz übelwollender Leute ist, siehe, da möchten
 wir dir darlegen, daß sie (die Lateiner) keineswegs aus den göttlichen Kirchen
 noch aus den gewohnten gemeinsamen Versammlungen verdrängt werden, son-
 dern daß so, wie deine Ehrwürdigkeit die Unsrigen, die von euch Griechen
 genannt werden, von ihren gewohnten (Gottesdienst-) Versammlungen nicht
 fernhält, also auch wir den Eurigen dies nicht antun, und ihr sollt diesbezüglich
 keine Sorge und Befürchtung haben; weder sind sie nämlich aus den Kirchen
 verdrängt, wie dargelegt, noch sollen sie in Zukunft daraus verdrängt werden.

Denn nicht zu unterdrücken oder zu zerstreuen, sondern vielmehr um die
 getrennten Glieder zusammenzuführen (Luc. 11,23; Matth. 12,30), bemühen
 wir uns eifrig und wollen, daß sie zu einem Leib Christi zusammengefügt wer-
 den (1 Cor. 12,12; Col. 3,15) – ja wir wünschen, daß alle dasselbe denken¹²⁴,

16 χερωκάκων L

17 ἐρεῖν: εὐρεῖν L

19 ὑμῖν: ἡ μὴν L

20 ἀπέργει L; ὑμετέρους: ἡμετέρους L

22 κωλυθήσονται LH

¹²⁴ Vgl. Inthronistica des Patriarchen Petros von Antiochia an Papst Leo IX. (1052)

- 25 αἰρέσει καὶ τῷ αὐτῷ στοιχεῖν πάντας ὁρθῶς καὶ κατὰ μηδὲν τοῦ εἰκότος ὅλως ἐκτρέπεσθαι εὐχόμεθα, ἐπεὶ καὶ τοσοῦτον τὴν περὶ τὸ εἰρηνεύειν τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ σπουδὴν κεκτήμεθα, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ὑπὲρ τούτου ἐθέλειν προέσθαι. Οὐκ ἀπεικὸς δὲ πάντως πεποίηκεν ἂν ἡ μακαριότης σου, εἴπερ καὶ αὐτὴ κατὰ τὸ κρατῆσαν ἀνέκαθεν τῶν χρόνων ἐκκλησιαστικὸν ἔθος πέπομφε
- 30 πρὸς ἡμᾶς, ὅτι καὶ οὕτω κεκράτηκεν ἀρχῇθεν τοὺς ἄρτι τὰς ἱεραρχικὰς ἡνίας χειριζομένους καὶ τὸ λογικὸν ποιῖμιον κυρίου ἐμπιστευομένους τοῖς προηγησαμένοις τῶν ὁμοταγῶν τὸν τῆς εὐσεβοῦς καὶ εἰλικρινοῦς πίστεως λόγον ἐπιδείκνυσθαι καὶ διὰ γραμμάτων οἰκείων ἑαυτοὺς συνιστᾶν, τίνες τε ὄντες εἰς ἀρχιερωσύνην προήχθησαν καὶ ὅπως ἔχουσι περὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς δόγμα,
- 35 καὶ οὕτω τοὺς σώματι διηρημένους ἐνοῦσθαι τῷ πνεύματι¹²⁵, ἐπεὶ καὶ ὁ μέγας

mit ganzer Seele, Überzeugung und Bestrebung, und (daß sie) eben darin rechtlich wandeln und in nichts vom Rechten überhaupt abweichen, da wir in so hohem Maße das Bestreben haben, daß die Kirchen Gottes in Frieden leben, daß wir selbst unser Leben dafür opfern wollten (Joh. 10,11 ff.).

Ganz und gar nichts Unrechtes hätte denn auch deine Seligkeit begangen, wenn auch sie gemäß der seit alters her durch die Zeiten herrschenden kirch-

- 31 τοῦ ante κυρίου add. H; προηγησαμένοις: προῖσταμένης B

mit dem Wunsch: «Der Gott des Friedens, der die getrennten Glieder zusammenführt (ὁ τὰ διεστώτα συνάπτων), ... möge uns einen, indem er uns miteinander versöhnt, in Einheit und geistlicher Übereinstimmung, daß wir dasselbe meinen und denken (ἐνώσει καὶ ὁμονοίᾳ πνευματικῇ, ὥστε τὸ αὐτὸ νοεῖν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν)», MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 452.

¹²⁵ Vgl. *Inthronistica Petros'* von Antiochia an Leo IX. Als Mittel zur Herstellung oder Bestätigung der fragwürdig gewordenen griechisch-lateinischen Kircheneinheit sah Petros «die alte Gewohnheit, die (es) verlangt, daß diejenigen, welche soeben die kirchlichen Führungsämter übernommen haben, durch Briefe denen, die vorher die Leitung der Großkirchen innehaben, die Rechtmäßigkeit ihres Glaubens zu erkennen geben und von jedem von diesen die Gemeinschaft (κοινωνία, *communio*) erbitten» (τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν, ἥτις τοὺς ἄρτι ταῖς ἱεραρχίαις ἐφισταμένους δι' ἐπιστολῶν ἀπαιτεῖ τοῖς προηγησαμένοις μεγάλους ἀρχιερεῦσι γνωρίζειν τὴν ὁρθοτομίαν τῆς πίστεως καὶ τὴν ἐξ ἐκάστου τούτων κοινωνίαν αἰτεῖν, MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 448); ganz ähnlich schrieb Petros damals auch in seiner *Inthronistica* an den Patriarchen von Jerusalem: «Da in der Kirche die Sitte herrschte, daß diejenigen, die soeben die Kirchenleitung in die Hand bekommen haben und denen das Volk des Herrn anvertraut worden ist, und die zur höchsten Leitung der apostolischen Throne berufen worden sind, denjenigen ihrer gleichrangigen Amtsbrüder, die vor ihnen Kirchenführer geworden sind, schriftlich offenbaren, wie sie es hinsichtlich der Kirchenlehren halten, damit dadurch die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens hergestellt werde...» (Ἐπειθήπερ ἔθος ἐν τῇ

40 Παῦλος ὁ θεσπέσιος ὁ παραδείσου θεωρὸς γενόμενος καὶ ῥημάτων ἐτέροις ἀρρή-
των ἐπακροασάμενος καὶ δεδίδει καὶ ἔτρεμε καὶ, ὥς αὐτὸς ἔφη, ἐπεφοβεῖτο,
μήπως ἄλλοις κηρύξας Χριστοῦ τὸ σωτήριον κήρυγμα αὐτὸς ἀδόκιμος γένηται,
ὅθεν καὶ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀνήρχετο, καίπερ ὢν Χριστοῦ καὶ αὐτὸς μαθητής, καὶ
τοῖς πρὸ αὐτοῦ θείοις μαθηταῖς ὑπεκλίνετο καὶ τὸ εὐαγγελικὸν ὅπερ ἐκήρυττε
δίδαγμα τοῖς τῶν ἄλλων δοκοῦσι προέχειν ἠγνώριζε καὶ κοινωνοὺς ἐποίει τοῦ
δόγματος τὸ ἀσφαλὲς ἑαυτῷ μνηστευόμενος καὶ τοῖς μετ' αὐτῶν δεχομένοις
αὐτοῦ τὰ διδάγματα, τύπος ἅπασι σωτηρίας γενόμενος ἄριστος¹²⁶ ἀκολουθεῖν
αὐτῷ βουλομένοις τοῖς ἴχνεσιν. Διὸ δὴ καὶ πάντως καὶ τὴν σὴν μακαριότητα

lichen Gewohnheit zu uns gesandt hätte, da es so von Anfang an herrschender
Brauch war, daß diejenigen, welche soeben die Kirchenleitung in die Hand be-
kommen haben und denen (damit) die geistliche Herde des Herrn anvertraut
worden ist, denjenigen ihrer gleichrangigen Amtsbrüder, die schon vor ihnen
Kirchenführer geworden sind, ihren frommen und wahrhaften Glauben anzeigen
und sich durch ein eigenes Schreiben vorstellen, wer sie sind, wie sie ins Amt des
Hierarchen erhoben wurden und wie sie es hinsichtlich unserer frommen Glau-
benslehre halten, und daß so die dem Leibe nach Getrennten im Geist vereint
werden (1. Cor. 5,3; Col. 2,5)¹²⁵.

Denn auch der große Paulus, der Verkünder göttlichen Wortes und Schauer
des Paradieses, der anderen unvernünftige Worte vernommen hat (2. Cor.
12,2-4), fürchtete und zitterte und hatte, wie er selbst sagte, große Sorge, daß
er, nachdem er anderen die Heilsbotschaft Christi verkündet habe, selbst für
unwürdig befunden werde (1 Cor. 9,27). Daher ging er auch nach Jerusalem
hinauf, obwohl er doch selbst Jünger Christi war, und unterstellte sich denjeni-

37 καὶ δεδίδει: ἐδεδίδει LH; ἔτρεμεν B

41 ἐποιεῖτο LH

42 δόγματος: δείγματος LH

44 Διὸ: Δι' ὃ LH

ἐκκλησίᾳ ἐκράτησε, τοὺς ἄρτι τὰς ἱεραρχικὰς ἡνίας χειριζομένους καὶ τὸν λαὸν κυρίου
πιστευομένους καὶ πρὸς τὴν ὑψηλὴν τῶν ἀποστολικῶν θρόνων περιοπὴν ἀναγομένους,
τοῖς προηγησαμένοις τῶν ὁμοταγῶν ὅπως δογμάτων ἔχουσιν ἐγγραμμάτως δηλοῦν,
ἵν' ἐντεῦθεν ἢ τε τῆς πίστεως ἐνότης καὶ ἡ κοινωνία ἐγγίνοιτο . . ., MICHEL, Humbert
und Kerullarios 2, 438).

¹²⁶ Den gleichen Hinweis auf das Vorbild des Apostels Paulus, mit derselben An-
spielung und Berufung auf Gal. 2, 2 ff. und 1 Cor. 9, 27, im gleichen Argumentations-
zusammenhang und mit der gleichen Begründung, daß der eigene Glaube und die eigene
Glaubensverkündigung an der Zustimmung der Älteren und in der Gemeinschaft mit
ihnen Rückhalt und Sicherheit finde, enthalten auch die Inthronistiken des Patriarchen
Petros von Antiochia an seine Amtsbrüder von Alexandria und Jerusalem, wie die von
MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 432 ff. und 438 edierten Texte zeigen.

- 45 χρεών ἐστιν πρὸς ἡμᾶς ἐκθέσθαι τὴν συστατικὴν ὡς εἴρηται γραφὴν, ὅτι γε καὶ τὴν κοινὴν ἔνωσιν καὶ διψῶμεν καὶ ζητοῦμεν καὶ ἀποδεχόμεθα. Ἐστάλησαν δὲ καὶ πρὸς τὴν σὴν μακαριότητα οἱ θεοφιλέστατοι ἀρχιερεῖς ὃ τε μητροπολίτης Καλαβρίας Βασίλειος καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ῥουσιάνου Ῥωμανός, τοῦτο μὲν οἰκοθεν κινηθέντες τοῦτο δὲ καὶ ὑφ' ἡμῶν παρορμηθέντες. Ὁ μὲν γὰρ Καλα-
50 βρίας δεῖται τῆς σῆς ῥοπῆς¹²⁷ τε καὶ βοηθείας ἐπὶ τῷ αὐτὸν ἀποκαταστῆναι¹²⁸ εἰς τὴν λαχοῦσαν αὐτὸν κατὰ τὴν τῶν θείων κανόνων δύναμιν· ὁ δὲ Ῥουσιάνου ἐπὶ τε τῷ περιπτύξασθαι¹²⁹ τὴν σεβασμιότητά σου καὶ τῷ ἀναγγεῖλαι τὰ ἐν τῇ

gen, die vor ihm göttliche Jünger waren; und er machte denen, die vor den anderen hervorzuragen schienen, die evangelische Lehre bekannt, die er (wie er sie) verkündete (Gal. 2,1 ff.), und stellte die Gemeinschaft der Lehre mit ihnen her (Gal. 2,7-9), womit er die Sicherheit erwarb für sich und die anderen, die nach ihnen (den Aposteln) seine Lehre empfangen (Gal. 2,2; 2,5); so wurde er für alle, die ihm in seinen Fußstapfen nachfolgen wollen, zum besten Vorbild des Heils¹²⁶.

Deshalb ist es denn durchaus nötig, daß auch deine Seligkeit, wie gesagt, das Amtsantrittsschreiben an uns ausstelle, da auch wir nach der gemeinsamen Einheit dürsten, sie erstreben und annehmen.

Entsandt wurden auch andererseits zu deiner Seligkeit die gottgeliebtesten Kirchenhäupter, der Metropolit von Kalabrien, Basileios, und der Erzbischof von Rossano, Romanos, die teils aus eigenem Antrieb, teils von uns dazu ermuntert, sich auf die Reise gemacht haben. Der von Kalabrien bedarf deiner Hinwendung¹²⁷ und Hilfe zur Einsetzung in das ihm kraft der göttlichen Kanones zuteil gewordene Amt¹²⁸; der von Rossano aber (bedarf deiner Hilfe) wegen seines Anschlusses an deine Ehrwürdigkeit¹²⁹ und weil er (dir) berichten

45 χρεὼν ἐστὶ B

καταστῆναι om. LH

49 οἰκοθε L

51 αὐτὸν κατὰ: αὐτῷ κατὰ B

50 τε om. B; τῷ: τὸ B; αὐτὸν ante ἀπο-

¹²⁷ Mit der Wendung: δεῖται τῆς σῆς ῥοπῆς (= *sollicitudinis tuae*) könnte der Patriarch den vermutlich von Urban II. selbst in seinem Schreiben nach Konstantinopel gebrauchten Begriff der päpstlichen *sollicitudo (omnium) ecclesiarum* – der Fürsorge für die Lateinerkirchen – aufgegriffen haben.

¹²⁸ Gemeint ist wohl nicht «Wiedereinsetzung», sondern überhaupt «Einsetzung, Ermöglichung der tatsächlichen Übernahme seines ihm bereits rechtmäßig verliehenen Amtes»; vgl. dazu STIERNON, Basile de Reggio, S. 191 ff., 195 f., 223.

¹²⁹ περιπτύσσεσθαι, lat. etwa: *amplexari*, *amplectus*, umarmen, Umarmung, dürfte die mit Friedensgruß verbundene, amtsbrüderliche Umarmung und gegenseitige Anerkennung bedeuten – nicht aber den rechtlichen Übergang des Erzbischofs in die lateinische Kirche bei gleichzeitigem Ausscheiden aus der griechischen Kirche.

- αὐτοῦ ἐνορίᾳ ὑπὸ τῶν Λατίνων πραττόμενα. Ὁρμήθησαν δὲ καὶ δι' ἡμετέρας
 γραφῆς χάριν ὧν γεγράφαμεν πρὸς τὴν μακαριότητά σου καὶ εἴτε οὔτοι εἴτε
 55 ἕτεροί τινες τῶν ὑπὸ σέ ἅμα τούτοις γενέσθωσαν διάκονοι τῆς πρὸς ἡμᾶς σου
 μελλούσης πεμφθῆναι συστατικῆς γραφῆς. Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ πρύτανις
 καὶ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν, ὁ τὰ διεστῶτα ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγων¹³⁰ καὶ πᾶν σκῶλον
 καὶ πρόσκομμα ἐκ μέσου ποιῶν¹³¹ ἐρῶμένην καὶ εὐθυμοῦσαν ἐν πολλαῖς ἐτῶν
 περιοχαῖς διαφυλάξαι τὴν σὴν σεβασμιότητα¹³². Μηνὶ σепτεμβρίῳ, ἰνδικτιῶνος ιγ.
- 60 Τῷ σεβασμιωτάτῳ καὶ κατὰ θεὸν ἀδελφῷ τῷ μακαριωτάτῳ πάπᾳ Ῥώμης ὁ
 ταπεινὸς μοναχὸς Νικόλαος καὶ ἀνάξιος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως
 Νέας Ῥώμης.

will, was die Lateiner in seinem Sprengel tun. Sie sind aber auch aufgebrochen wegen unseres Briefes, den wir um der (oben genannten) Angelegenheiten an deine Seligkeit geschrieben haben, und entweder sie oder irgendwelche andere von deinen Untergebenen sollen gemeinsam mit ihnen (die) Überbringer des Amtsantrittsschreibens sein, das du an uns schicken sollst (solltest).

Der Gott des Friedens (Hebr. 13,20; 1 Thess. 5,23), der Herr und Spender alles Guten, der das Getrennte in eins zusammenführt¹³⁰ und jedes Ärgernis und allen Anstoß aus unserer Mitte entfernt¹³¹, bewahre deine Ehrwürdigkeit stark und wohlgenut durch viele Zeiten hindurch¹³².

Im Monat September der 13. Indiktion.

An den ehrwürdigsten Bruder in Gott, den seligsten Papst von Rom, der demütige Mönch Nikolaus und unwürdige Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom.

53 ἐνορείᾳ LH

54 ὧν: οὗ B; γεγράφομεν B

55/56 τοῖς ... μέλλουσι ... συστατικοῖς

γράμμασι B; πεμφθῆναι L

59 ἰνδικτιῶνος ιγ: ἐπιν(εμήσεως) E' B

60 post Ῥώμης sequitur lacuna in L

61 καὶ: καὶ εἰ L

¹³⁰ Vgl. *Inthronistica Petros* von Antiochia an Leo IX.: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ τὰ διεστῶτα συνάπτων ..., ἐνώσαι ἡμᾶς ... (MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 452).

¹³¹ Zu ἐκ μέσου ποιῶν (*auferre malum de medio, tollatur de medio vestrum*) vgl. 1 Cor. 5, 2; 2 Cor. 6, 17; Matth. 13, 43; sowie verschiedene Stellen in Deut. 13, 5; 17, 7 u. ö.; Zu σκῶλον (*offendiculum*) vgl. Isai. 57, 14.

¹³² Vielleicht hat sich der Patriarch bei dieser Formulierung seines abschließenden Segenswunsches durch eine Formel inspirieren lassen, die Urban II. in seinen Palliums-urkunden und Schreiben an (lateinische) Erzbischöfe gebrauchte (vgl. It. Pont. 7, 2, 59 Nr. 103 an den Patriarchen von Grado; ferner JL 5519, 5569, 5688, 5707 u. ö.) und die er durchaus auch in einem Schreiben an Nikolaus III. verwendet haben konnte: *Frater-*

Kommentar

Offensichtlich hat der Patriarch bei Abfassung seines Schreibens Vorlagen herangezogen, wie die zur Übersetzung zitierten Parallelstellen aus den Amtsantrittsschreiben des Patriarchen Petros von Antiochia (von 1052) mit ihren teilweise wörtlichen Übereinstimmungen zeigen. Aufgrund verschiedener Mitteilungen etwa in der Korrespondenz zwischen Michael Kerullarios und Petros von Antiochien¹³³ möchte man vermuten, daß manche der damaligen Schriftstücke zur Zeit Nikolaus' III. im Kanzleiarchiv des Patriarchats noch vorhanden waren. Hätte sich Nikolaus III. also von den Schriften eines zwar grundsatzfesten, aber doch sehr versöhnlichen und auf die Kircheneinheit bedachten Mannes, des Patriarchen Petros III. († 1056), inspirieren lassen? Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß es sich bei den zitierten Textparallelen, auch bei manchen anderen Formulierungen und Bibelreminiszenzen im Patriarchenschreiben um mehr oder weniger fest geprägte Formeln handelt. Sicher besaß auch die Patriarchatskanzlei in Konstantinopel eine Sammlung von Brief- und Urkundenformularen, eine Art Liber Diurnus, und es dürfte die gleiche Sammlung gewesen sein, die den Inthronistiken des Petros von Antiochia¹³⁴ und dem Schreiben Nikolaus' III. an Urban II. zugrunde lag.

Eine Unterschrift des Patriarchen unter dieses Dokument ist nicht überliefert, auch wissen wir nichts über die Besiegelung des an den Papst gerichteten Originals. Die Adresse hat man wohl auf die Außenseite des Pergaments geschrieben, vielleicht auch aus dem praktischen Grund, weil der Patriarch dieses Schreiben allem Anschein nach an den (griechischen) Metropolitens Basileios von Reggio zur Übergabe an Urban II. gesandt hat¹³⁵.

Das am Schluß angefügte Datum des Briefes muß aufgrund der Angabe des Monats (September) und der Indiktion (13) September 1089 sein. Die Antwort

nitatem tuam superna dignatio per tempora longa conservet incolumem. Allerdings scheint Nikolaus III. in seinen Wein doch einige Bitternis gegossen zu haben, indem er den Hinweis auf «Anstoß und Ärgernis» in seine freundliche Grußformel einfügte; dabei mußte vor allem der Begriff *πρόσκομμα*, insbesondere im Zusammenhang des Septuaginta-Textes von Jer. 3, 3 (Hirten, die dir zum Ärgernis wurden), eine recht peinliche Anspielung für den päpstlichen Empfänger enthalten (worauf mich Herr Professor Koder aufmerksam machte). – *Πρόσκομμα*, wohl eher im allgemeinen Sinne von «Anstoß» verwandte auch z. B. Petros III. von Antiochia in seinem Schreiben an den Patriarchen Dominicus von Grado: *πρόσκομμα καὶ σκάνδαλον* (WILL, Acta, S. 218, 4; vgl. MICHEL, Friedensbotschaft, S. 182 f.: Anstoß und Ärgernis).

¹³³ WILL, Acta, S. 177 f., 179, 203; vgl. auch MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 417.

¹³⁴ Petros wurde in Konstantinopel geweiht, vgl. MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 416.

¹³⁵ Siehe oben S. 157 f., 212, 225.

des Patriarchen ist also unmittelbar nach der Endemusa verfaßt worden, bei der man sich auf das Verfahren für die weiteren Verhandlungen mit dem Papst geeinigt hatte¹³⁶. Auch der Inhalt deutet auf diese, im Text allerdings nicht erwähnte Synode hin; die Bezugnahme auf Urbans Legation ist deutlich, das eindringliche Bestehen auf der Notwendigkeit einer päpstlichen Inthronistica verweist, zumindest indirekt, auf die Entscheidung der Endemusa.

Obgleich als ziemlich sicher gelten muß, daß der Papst das Antwortschreiben des Patriarchen nicht zu Gesicht bekommen hat, scheint es doch angezeigt, im folgenden einige formale Aspekte des Patriarchenbriefes zu erörtern; denn in den Formen geben sich Tradition, Zeitsituation und Mentalität zu erkennen, in denen dieser Verhandlungspartner Urbans stand und agierte.

Dem Brief ist eine Überschrift vorangestellt, was auf Bezeichnung und Einordnung des Stücks in eine Sammlung oder ein Aktendossier hinzudeuten scheint; so hat auch der Brief des Metropoliten Basileios an den Patriarchen eine Überschrift, während für den Brief Wibert-Clemens' III. an Basileios das Protokoll der Papsturkunde bereits eine Überschrift oder einen Ersatz dafür bot. Das Synodalprotokoll trägt hingegen keine Überschrift. Die Überschrift zum Patriarchenbrief an Urban II. ist in zwei recht unterschiedlichen Versionen überliefert:

In L hat ein vom Kopisten und dessen Korrektor verschiedener dritter Schreiber in der Tat «satis confuse»¹³⁷ als Überschrift hinzugefügt: Τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου καὶ οἰκουμενικοῦ Νικολάου μοναχοῦ τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Offensichtlich hat hier jemand, der von Kanzleigebräuchen nur wenig wußte, einzelne Formelemente, unter Benutzung der Adresse am Schluß des Schreibens, ziemlich wirr und ungeschickt komponiert: «(Schreiben) des allerheiligsten Patriarchen und (des) oekumenischen Nikolaus, Mönchs, von Konstantinopel». An eine Überschrift etwa aus dem Patriarchatsregister ist da gewiß nicht zu denken, zumal auch wesentliche Angaben fehlen, die nach dem Ausweis der Regesten von Grumel im 11. und 12. Jh. regelmäßig verzeichnet wurden: Definierung des Dokuments (als Brief, Responsum, Dekret usw.), Empfänger (im Dativ oder mit πρὸς ... u. ä.), stichwortartige Inhaltscharakterisierung (etwa mit περὶ ... u. ä.), sowie das Datum.

Die Textfassung in X: Τοῦ παναγιωτάτου δεσπότη ἡμῶν καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Νικολάου^{137a} kommt, obwohl auch sie in den erwähnten Punkten unvollständig ist, einer in Konstantinopel vor allem für Synodaldokumente, Synodalschreiben usw., im 11. Jh. sehr häufig verwendeten Protokoll-Formel

¹³⁶ Das Synodalprotokoll trägt die gleiche Datierung mit Jahreszahl 1089, vgl. oben S. 222.

¹³⁷ HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 101 und S. 97.

^{137a} BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 328.

nahe: προκαθημένου NN (Νικολάου) τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν δεσπότη καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου... In den Regesten von Grumel finden sich dafür zahlreiche Beispiele. X dürfte damit die «bessere» Lesart enthalten haben, die noch an authentische Formeln anknüpfte und die auch mit der Formel δεσπότη ἡμῶν eine gewisse persönliche Beziehung ihres Verfassers zum Patriarchat anzuzeigen scheint.

Der Verfasser der Überschrift in L aber wußte mit der Wendung δεσπότη ἡμῶν (unseres Herrn) nichts mehr anzufangen, ersetzte sie durch das Wort πατριάρχου, kam damit in der Formulierung vollends durcheinander, brachte dann (aus der Adresse) die Bezeichnung μοναχὸς hinein und fügte schließlich noch die ihm notwendig erscheinende Ortsbezeichnung (Konstantinopel) hinzu.

Beide Überschriften zeigen jedoch die auffallende Übersteigerung παναγιώτατος statt des im offiziellen byzantinischen Kanzleistil wohl gebräuchlicheren ἁγιώτατος¹³⁸. Offenbar handelt es sich um private Überschriftsformulierungen. In X (B) erscheint ein «normaler» Zwischentitel, wie er bei Zusammenstellung solcher Sammlungen dem Text vorangestellt wurde; ἡμῶν deutet darauf hin, daß der Titel von einem Angehörigen der orthodoxen Kirche verfaßt wurde. Der Titel in L (H) könnte darauf schließen lassen, daß die unmittelbare Vorlage von L den Titel als Randscholion enthielt, welches der Schreiber unvollständig und in gestörter Wortfolge übernahm.

Das Protokoll mit Inscriptio und Intitulatio ist erst am Schluß nach dem Datum, das den Kontext beschließt, angefügt¹³⁹. Es scheint, daß diese Formeln im Kanzleigebrauch zumindest bei feierlichen Dokumenten an den Anfang gesetzt wurden¹⁴⁰. In unserem Falle werden Inscriptio und Intitulatio auf der Außenseite des (wohl durch Siegel?) verschlossenen Schreibens gestanden haben. Der Kopist hat sie daher erst, nachdem er den Brief abgeschrieben hatte, auf der Rückseite des Pergaments entdeckt und am Ende des Textes angefügt.

Das Fehlen des Papstnamens in der Adresse wird kaum als Formverstoß anzusehen sein, da es allem Anschein nach diesbezüglich keine absolut feste Regel

¹³⁸ Doch findet sich gelegentlich die Form τὰ πάντα ἁγιώτατος als Anrede etwa an den Papst (Patriarch Photius an Papst Nikolaus I., GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. 464 und 469), auch als Anrede an den Patriarchen, so bei Niketas von Ankyra in seiner Denkschrift über die Synoden (DARROUZÈS, Doc. ecclésiol. byz., S. 208: παναγιώτατε δέσποτα).

¹³⁹ An Urbans Kurie hätte man wohl etwa so übersetzt: *Reverendissimo et in Deo fratri, beatissimo papae Romae, humilis monachus Nicolaus et indignus archiepiscopus Constantinopoleos Novae Romae*. Vgl. die Übersetzung: *archiepiscopus Constantinopoleos Novae Romae* durch Anastasius Bibliothecarius (GRUMEL, Reg. I, 2 Nr. 499, 502, 504; dazu STIERNON, Rapporti ecclesiastici, S. 101).

¹⁴⁰ LAURENT, Titre de patriarche oecuménique, S. 14; DÖLGER läßt in seiner Abhandlung über die Patriarchenurkunde (in: Schatzkammern, S. 217) die Frage nach der «Anbringung der Adresse» unbeantwortet.

gegeben hat; vielleicht war im früheren Mittelalter die Namensnennung zumeist das Übliche. Adressen ohne Anführung des Papstnamens verzeichnen etwa für das 10. Jh. Grumel (Reg. Nr. 635) und Dölger (Reg. Nr. 625). Der früher übliche Ausdruck τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ist hier zum bloßen Ῥώμης vereinfacht, was wohl keine ernsthafte Beeinträchtigung der Echtheit bedeutet.

Die Anrede des Papstes als Bruder (κατὰ θεὸν ἀδελφῶ, *in Deo fratri*) ist hier, wie auch im Kontext, vom Patriarchen bewußt und aus alter Tradition gewählt¹⁴¹, zur Betonung der Gleichrangigkeit aller Patriarchen mit dem Papst (als Patriarchen des Westens) und als Ausdruck byzantinischer Ekklesiologie – nicht als protokollarische Spitze gegen Rom, wenn auch in eindeutiger Ignorierung der reformerischen päpstlichen Primatsidee. Ganz ähnlich sprach wenige Jahre zuvor auch der Metropolit Johann von Kiew in seinem umgänglichen und eher versöhnlichen Schreiben an Wibert-Clemens III. vom Patriarchen zu Konstantinopel als dem Bruder des Papstes, an den dieser sich wenden sollte, um die «skandala» zwischen der lateinischen und griechischen Kirche zu beseitigen: ... πρὸς τὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἁγιώτατον πατριάρχην καὶ σὸν ἀδελφὸν κατὰ πνεῦμα ἐπιστεῖλαι¹⁴².

Bei aller Friedfertigkeit und gegenseitigen Hochachtung machte sich in diesem formalen Detail eine grundsätzliche ekklesiologische Differenz bemerkbar: Selbstverständlich konnte Papst Urban, gemäß seiner Auffassung von der Episkopalstruktur der Kirche, jeden Bischof und Patriarchen als seinen *frater* und *coepiscopus* ansehen und anreden, und man darf annehmen, daß er sich wohl in seinem (verlorenen) Schreiben mit solchen Formulierungen an Nikolaus III. gewandt hat¹⁴³; aber war es umgekehrt damals so einfach zu akzeptieren, daß ein Patriarch, der gemäß derselben päpstlichen Ekklesiologie doch nur «*in partem sollicitudinis*» berufen war, nicht aber «*in plenitudinem potestatis*», und der

¹⁴¹ Vgl. GRUMEL Reg. Nr. 300, 308, 309, 322, 359, 364, 382, 464, 469, 499, 504, dabei zumeist: ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ = *fratri et comministro*, wie Anastasius Bibl. übersetzte, z. B. GRUMEL Reg. I, 2 Nr. 504.

¹⁴² PAVLOV, *Kriticheskie opyty*, S. 360. Leider ist von der Inthronistica des Patriarchen Petros III. von Antiochia an Leo IX. keine Adresse überliefert; Petros redete den Papst (im Kontext seines Schreibens) mit δέσποτα θεοτίμητε an, MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 446. Beispiele für Intitulationes und Anreden gegenüber dem Papst gibt HOFMANN, Anreden griechischer Patriarchenbriefe, S. 308 ff.

¹⁴³ Wibert-Clemens III. hat damals den Brudertitel für den Patriarchen jedenfalls selbstverständlich angewandt, vgl. sein Schreiben an Basileios von Reggio (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 99): ... ἅς ... γραφάς τοῦ ἁγιωτάτου ἀδελφοῦ μου καὶ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ... Vgl. auch Leo IX. an den Patriarchen Petros von Antiochia: *dilecto fratri et coepiscopo Petro* (JL 4297, WILL, Acta, S. 168; MICHEL, Humbert und Kerullarios 2, 458).

dem «Bischof des Apostolischen Stuhles unterstellt war»¹⁴⁴, seinerseits den Papst als Bruder, und nicht als *pater* und *dominus*, anredete? Die Auseinandersetzung darum ist Urban erspart geblieben, denn er hat den Brief des Patriarchen nicht erhalten.

Die Intitulatio des Patriarchen hätte in Rom gewiß kein Unbehagen oder Mißfallen erregt, eher die versöhnliche Stimmung dort bestärkt. Sie weist gleich zwei ungewöhnliche Devotionsformeln auf und enthält vor allem nicht den so umstrittenen Titel Oekumenischer Patriarch. Im 11. Jh. zeigt die Intitulatio des Patriarchen von Konstantinopel offenbar verschiedene Formen, je nachdem es sich um objektive Titulaturen handelte, etwa in Korrespondenzen an den Patriarchen oder in protokollarischen Überschriften und Registereinträgen, oder um subjektive Titulaturen, Selbstbezeichnungen, die der Patriarch in Adressen und offiziellen Überschriften zu den aus der Kanzlei hinausgehenden Dokumenten formulierte und die er sich vor allem in seiner eigenhändigen Unterschrift und in seinen Siegelinschriften gab. Unterschiedliche Formen gab es auch für den offiziellen Schriftverkehr im engeren Bereich der byzantinischen Kirche oder im weiteren Umkreis der gesamten Ostkirche einerseits und für die Korrespondenz mit Rom andererseits¹⁴⁵.

Ausgangspunkt für die diplomatische Kritik der *Intitulatio* und damit auch für die historische Beurteilung der Adresse und des gesamten Schreibens ist der im 11. Jh. und zur Zeit Nikolaus' III. (1084-1111) allgemein übliche, «kanzleigemäße» Titel des Patriarchen von Konstantinopel: NN. ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης (καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης). Bei dieser Grundform bestand, wie auch später noch im 12. Jh., ein gewisser Spielraum für individuelle Formulierungen der Devotionsformel; auch herrschten offenbar noch verschiedene Gewohnheiten bei der Verwendung des zusätzlichen Oikumenikos-Titels in den objektiven und subjektiven Intitulationen des Patriarchen.

¹⁴⁴ Vgl. Urbans Privileg für den Patriarchen von Grado, It. Pont. 7, 2, 59 Nr. 103; Deusdedit, Coll. Can., Capitulatio zu Lib. I, GLANVELL, S. 7, 5 mit Coll. Can. I, 139 (S. 94); JL 5636-5637 an den französischen Episkopat (März 1096): ... *constet apostolicae sedis pontifici non solum episcopos et primates, sed ipsos etiam patriarchas divina institutione esse subjectos* (BOUQUET 14, 722 und LOHRMANN, Papsturkunden Frankreich 7, 252 Nr. 16).

¹⁴⁵ Für diese und die folgenden Beobachtungen wurden vor allem herangezogen: Die Regesten der Patriarchen von Konstantinopel von GRUMEL, Reg. I, 1-3; DÖLGER, Schatzkammern (mit seiner Studie zur Diplomatik der Patriarchenurkunde, S. 212 ff.); DERS., Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, S. 83 ff., besonders S. 90 ff. (zur Entwicklung der Formel Νέας Ῥώμης); LAURENT, Titre de patriarche oecuménique et signature patriarchale; DERS., Titre de patriarche oecuménique et M. Cérulaire; TUILIER, Le sens de l'adjectif oikumenikos; DERS., Titre de patriarche oecuménique à l'époque de M. Cérulaire; STIERNON, Rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisanzio.

Im Patriarchenbrief an Urban II. wurde die übliche Wendung ἐλέω Θεοῦ (*misericordia Dei*) durch die beiden außergewöhnlich anmutenden Devotionsformeln ὁ ταπεινὸς μοναχὸς (*humilis monachus*) und ἀνάξιος ἀρχιεπίσκοπος (*indignus archiepiscopus*) ersetzt; doch erweisen sich diese in solcher Korrespondenz zunächst überraschenden Formeln als durchaus authentisch, und zwar aufgrund der Unterschrift des Patriarchen Nikolaus' III. auf seiner noch im Original erhaltenen Urkunde von Juni 1087: ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Νικόλαος καὶ ἀνάξιος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης¹⁴⁶.

Beide Formeln lassen sich auch sonst noch beobachten, allerdings nirgends mehr in dieser konzentrierten Zusammenfügung in einer einzigen Intitulatio wie hier bei Nikolaus III. Den gleichen demutsvollen Hinweis auf seinen früheren Mönchsstand (ὁ ταπεινὸς μοναχὸς) scheint nur noch der Patriarch Lukas Chrysoberges (1157-1169/70) in seine Intitulatio aufgenommen zu haben¹⁴⁷. Für die Wendung ἀνάξιος ἀρχιεπίσκοπος finden sich nur ältere Belege aus der Zeit des 7.-8. Jahrhunderts¹⁴⁸ und einige mit eher abmilderndem εἰ καὶ ἀνάξιος (*et licet indignus*) aus dem 9. und 10. Jahrhundert, so bei Photius und zuletzt bei Nikolaus II. Chrysoberges vom Jahre 989¹⁴⁹. Dann scheint diese Formel ganz zu verschwinden, und im 11. Jh. hat sich ihrer allein Nikolaus III. Grammatikos nochmals bedient – in der Originalurkunde von 1087 und in der Adresse seines Briefes an Urban II. vom September 1089. In dieser Epoche (und im 12. Jh.?) scheint sonst nur noch einer der Vorgänger Nikolaus' III., der Patriarch Johann VIII. Xiphilinos, eine ähnliche, wenngleich viel weniger markante Demutsformel verwendet zu haben – in seiner Unterschrift unter den byzantinisch-normannischen Heiratsvertrag von 1074: Ἰωάννης ἐλάχιστος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης¹⁵⁰.

Der Unterschied zu den römischen Protokollgepflogenheiten ist deutlich. Zwar bezeichnete sich der Papst als *episcopus* und nannte sich *servus servorum Dei*, aber kein Papst dieser Epoche hätte in seine, formal längst festgefügte Intitulatio

¹⁴⁶ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 944; zur Bedeutung dieser Originalurkunde (auch für die Entwicklungsgeschichte der patriarchalen Intitulatio), vgl. DÖLGER, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, S. 92; LAURENT, Titre de patriarche et signature, S. 14 und S. 22.

¹⁴⁷ In vier seiner Unterschriften, GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 1045, 1049, 1059 und 1075.

¹⁴⁸ GRUMEL, Reg. Nr. 300, 307-309, 358, 364:

¹⁴⁹ Photius: GRUMEL, Reg. Nr. 459, 468; Nikolaus II.: GRUMEL, Reg. Nr. 802. – καὶ εἰ ἀνάξιος im Brief Nikolaus' III. an Urban II. (in L. HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, S. 102) geht wohl auf Kopistenversehen zurück.

¹⁵⁰ GRUMEL, Reg. Nr. 901; ἐλάχιστος = *minimus, exiguus*? Wiberts Formulierung ἐλάχιστος πάπας in seinem Brief an Basileios von Reggio (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 98) übersetzte PITRA (Anal. Noviss. Spicil. Solesmens.1, 479) mit: *humilis papa*.

eine Bezeichnung wie «*indignus episcopus*» aufnehmen können oder wollen, – auch wenn er im Text seiner Urkunden und Briefe oft genug Wendungen gebrauchte wie etwa «*Nos qui, licet indigni, Petri residemus in loco*» und ähnliche Formeln, die auch in Urbans II. Urkunden häufig vorkommen¹⁵¹. Und auch der «Mönchspapst» Urban hätte sich in seiner Intitulatio nie als «*humilis monachus*» bezeichnet, wiewohl er im Kontext seiner Urkunden etwa für Cluny, La Cava oder sein Heimat- und Familienkloster St. Peter zu Binson durchaus und nachdrücklich auf seinen eigenen ehemaligen Mönchsstand Bezug nahm – hier freilich aufgrund besonderer Personenbeziehungen¹⁵².

Um so auffallender ist ein zeitgenössischer Sonderfall: Vom Gegenpapst Wibert-Clemens III. ist (in seinem Brief an Basileios von Reggio von Anfang 1090) eine Intitulatio überliefert, die offensichtlich in Anpassung an byzantinischen Stil formuliert wurde: Κλημέντιος ἐλέω Θεοῦ ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης ἐλάχιστος πάπας καὶ δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ¹⁵³. Man wird vermuten können, daß auch die Intitulatio in Wiberts (verlorenem) Schreiben an den Patriarchen Nikolaus von Konstantinopel ebenso gelautet hat. Stiernon¹⁵⁴ neigt zu der Annahme, Wibert habe seinen Brief in lateinischer Sprache verfaßt und der erhaltene griechische Text sei das Werk eines Übersetzers im Dienst des Gegenpapstes, wenn nicht sogar das Werk des Basileios selbst oder eines seiner Freunde. Aber die (wohl doch bewußte) Mischung römischer und byzantinischer Formelemente, die dann auch in der Inscriptio zu beobachten ist (τῷ θεοφιλεστάτῳ ἐν κυρίῳ τέκνῳ μητροπολίτῃ Καλαβρίας κυρῷ Βασιλείῳ), scheint doch eher darauf hinzudeuten, daß dieses griechische Protokoll samt seinem griechischen Kontext in der Umgebung Wiberts (Ravenna?) und mit seinem Einvernehmen entstanden ist¹⁵⁵.

In den Formen des Patriarchenschreibens kommt ein Frömmigkeits- und Demutsausdruck ganz persönlicher Prägung und asketisch-monastischer Spiritualität zum Vorschein, der sich trefflich in das Charakterbild Nikolaus' III. ein-

¹⁵¹ Vgl. etwa JL 5364 an Hugo von Cluny.

¹⁵² Vgl. JL 5349, 5364, 5410 = It. Pont. 8, 318 Nr. 7, JL 5621.

¹⁵³ JL 5326 a = It. Pont. 10, 21 Nr. 14; HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 98; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 331.

¹⁵⁴ STIERNON, Basile de Reggio, S. 190.

¹⁵⁵ Im übrigen zeigt dieser Brief Wiberts auch im Kontext gelegentlich eine gewisse «Byzantinisierung» lateinischer Formen und Begriffe, die man wohl als bewußte Anpassung an Empfindungen und Vorstellungen des griechischen Empfängers deuten darf – wenngleich dies nicht immer so recht geglückt ist, wie z. B. die Bezeichnung Heinrichs IV. als βασιλεὺς τῆς Ἀλαμανίας (HOLTZMANN, Unionsverhandlungen, Anh. Nr. 1, S. 98; BOULISMAS, Nikolaos Gramm., S. 332 statt: ὁ ἡγ. Ἀλαμανίας. Vgl. auch etwa den Begriff «göttliche Synode» in Wiberts Brief und im Synodalprotokoll der Endemusa.

fügt¹⁵⁶. Seiner Würde und seiner ekklesiologischen Grundkonzeption vergab sich der Patriarch dabei nichts. Aber vielleicht hat er auch deshalb nicht gezögert, die seinem persönlichen Stil gemäßen Formen selbst in einem so wichtigen Schreiben nach Rom zu gebrauchen, weil er in seinem päpstlichen Korrespondenten Urban einen *frater et commonachus* zu erkennen glaubte, auf dessen Verständigungsversuch einzugehen, sich lohnen konnte. Der Patriarch konnte damals schon wissen oder auch durch die päpstlichen Legaten erfahren haben, daß Urban, wie er selbst, aus dem Mönchtum kam. Solchen gewiß hypothetischen Erwägungen widersprechen im übrigen weder Stil noch Inhalt des Patriarchenschreibens.

Daß man es damals in Byzanz jedenfalls nicht auf Provokation und Widerspruch angelegt hat, zeigt vor allem das Fehlen des Titels «Oekumenischer Patriarch» in diesem Schreiben. Die Geschichte dieses berühmten Oikumenikos-Titels, der damals längst in die objektive und zum Teil auch in die subjektive Intitulatio der Patriarchen von Konstantinopel eingegangen war, braucht hier nicht nochmals nachgezeichnet zu werden¹⁵⁷. Der Patriarch von Konstantinopel wird von andern so intituliert, auch in protokollarischen Überschriften und Adressen im internen Geschäfts- und Briefverkehr der Ostkirche ist dieser Titel sehr häufig und verbreitet, und seit Michael Kerullarios erscheint er endgültig und kontinuierlich in den Siegelinschriften der Patriarchen von Konstantinopel, wie Laurent nachgewiesen hat. Problematisch erscheint die Verwendung des Oikumenikos-Titels in den Unterschriften der Patriarchen, insbesondere aufgrund der meist nur kopialen Überlieferung, in der anscheinend ziemlich unbekümmert formale Anpassungskorrekturen in späterer Zeit vorgenommen und oft Anachronismen in die älteren Texte hineingebracht worden sind¹⁵⁸. Jedoch konnte Laurent, besonders aufgrund seiner Forschungen im Zusammenhang mit der Edition des Corpus der byzantinischen Siegel, überzeugend und mit ziemlicher Sicherheit darlegen, daß die Patriarchen von Konstantinopel noch im 11. Jh. und während des ganzen 12. Jh. (bis etwa 1204) diesen Titel nicht in ihre Unterschriften aufnahmen und die Neuerung des Patriarchen Michael Kerullarios bis dahin ausschließlich auf die Siegelumschriften begrenzt blieb. Als erster hat wahrscheinlich der Patriarch Manuel I. um 1222 oder Germanus II. 1223

¹⁵⁶ Auch sonst hat er sich ausdrücklich zu seinem früheren Mönchsstande weiterhin bekannt, vgl. seine Schrift über das Fasten (KODER, Fastengedicht, S. 218/19).

¹⁵⁷ Es genügt der summarische Hinweis auf die in den Regesten von GRUMEL für das 11. Jh. (Reg. I, 2-3) verzeichneten Beispiele, sowie auf die Studien von LAURENT, TUILIER, STIERNON und DÖLGER.

¹⁵⁸ Vgl. LAURENT, *Titre de patriarche et signature*, S. 14-24; DERS., *Titre de patriarche*, S. 375 f.

den Titel Oekumenischer Patriarch nun auch in seine persönliche Unterschrift eingefügt¹⁵⁹.

Glücklicherweise tritt gerade Urbans II. Verhandlungspartner Nikolaus III. als zuverlässiger Zeuge für diesen historisch-diplomatischen Befund auf – wiederum mit der bereits zitierten Originalurkunde von Juni 1087: Deren Siegel zeigt den Zusatz καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης, der aber in der eigenhändigen Unterschrift fehlt¹⁶⁰. Hat sich Nikolaus III. damit offensichtlich an einen damals feststehenden Brauch gehalten, so liefert er mit seinem Brief an Urban II. auch einen Nachweis für die Gewohnheit, im Schriftverkehr mit dem Papst und der römischen Kirche den Oikumenikos-Titel nicht zu verwenden¹⁶¹.

Wie oben bereits gezeigt, gehören die Überschriften zu dem Patriarchenbrief an Urban II., die den Oikumenikos-Titel enthalten, zweifellos nicht zum ursprünglichen Text; in dem einen Überlieferungsfall (L) handelt es sich um spätere Kopistenzutat, in dem anderen (X) um einen vielleicht den internen Kanzleiformen angepaßten, aber vom Empfänger oder einem Kopisten beigefügten Zusatz. Man kann demnach mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß der Patriarch Nikolaus III. in seinem Schreiben an Papst Urban II. ganz bewußt auf die Verwendung des Oikumenikos-Titels verzichtet hat.

Wie man auch in Byzanz wußte, war dies ja für Rom seit langem das Ärgernis: die ostentative Hervorhebung des Oikumenikos-Titels durch den Patriarchen von Konstantinopel. Mit einigen Ausnahmen (im 5. und 7. Jh.) haben die Päpste seit Gregor d. Gr. diese Bezeichnung grundsätzlich und konsequent abgelehnt, auch für sich selbst (oikumenikos = *universalis papa*), zuletzt hatte sie Leo IX. in seinem Schreiben an Michael Kerullarios mit allem Nachdruck als ungebührliche, die Kircheneinheit gefährdende «superbia» zurückgewiesen¹⁶². Inzwischen hatte Gregor VII. die bei Leo IX. sich bereits deutlich ankündigende Wende¹⁶³ vollzogen, indem er den Titel mit allen ekklesiologischen und jurisdiktionellen Konsequenzen für den römischen Petrus-Papst allein und ausschließlich in Anspruch nahm¹⁶⁴.

¹⁵⁹ LAURENT, Titre de patriarche et signature, S. 25; DERS., Titre de patriarche, S. 379; vgl. FEDALTO, Liste patriarchali, S. 195 (zur Chronologie).

¹⁶⁰ GRUMEL, Reg. I, 3 Nr. 944; LAURENT, Titre de patriarche et signature, S. 22.

¹⁶¹ Nach LAURENT, Titre de patriarche et signature, S. 25 f., war diese Gewohnheit eine ausnahmslos befolgte Regel, während STIERNON, Rapporti ecclesiastici, S. 99 f., nach Prüfung der Korrespondenz des Patriarchen Johannes X. Kamateros mit Papst Innocenz III. von 1199, dies nicht mehr so absolut behaupten möchte.

¹⁶² JL 4302 und 4332; WILL, Acta, S. 69 f. und S. 90 f.

¹⁶³ JL 4302: *Et cui post Christum Jesum hoc nomen magis poterat aptari quam successoribus Petri?* (WILL, Acta, S. 70); ebenso JL 4332 (WILL, S. 90).

¹⁶⁴ Dictatus Papae Satz II: *Quod solus Romanus pontifex jure dicatur universalis* (Reg. II, 55 a, CASPAR, S. 202).

Die reformerische Kanonistik ist dem Papst darin gefolgt. Kanonisten, wie insbesondere Urbans II. Freund, Kardinal Deusdedit, sammelten Rechtsbelege auch für diesen Aspekt der reformerischen Papstidee¹⁶⁵ und formulierten entsprechende Thesen¹⁶⁶. Auch Urban II. wird, dem üblichen lateinischen Brauch folgend, das Wort oikumenikós als *universalis* verstanden und damit den Oikumenikos-Titel des Patriarchen von Konstantinopel als Ausdruck eines unangemessenen Führungsanspruchs abgelehnt haben; universal konnte nur der Nachfolger des heiligen Petrus, der Papst, sein¹⁶⁷.

Im späteren und ausgehenden 11. Jh. entsprach jedenfalls die tatsächliche ekklesiologische und jurisdiktionelle Bedeutung des patriarchalen Oikumenikos-Titels keineswegs den traditionellen römischen Vorstellungen und Interpretationen. In Byzanz verband sich mit dem umstrittenen Titel wohl auch jetzt noch der ältere Gedanke der Orthodoxie: oikumenikos = orthodox, in Glaubenslehre und Kirchenrecht mit den ökumenischen Konzilien übereinstimmend. Zugleich war der Titel für die Patriarchen von Konstantinopel Symbol ihrer Gleichrangigkeit mit dem Papst von Altrom, dem Patriarchen des Westens; daran hat auch Patriarch Nikolaus III. unbedingt festgehalten, wie sein ganzes Schreiben – auch ohne solche Intitulatio und ohne weitere Erörterung der Rangfrage – deutlich genug zeigt. Schließlich enthielt der Titel keinen Anspruch des Patriarchen auf Leitung der Gesamtkirche; er hatte längst eine räumlich begrenzte Bedeutung gewonnen: der ökumenische Patriarch in der Kaiserstadt Konstan-

¹⁶⁵ Vgl. Deusdedit, Coll. Can. I, 141-142 (GLANVELL, S. 96 f.); I, 185 (S. 114); IV, 11 (S. 405, 18 ff.).

¹⁶⁶ Deusdedit, Coll. Can., Capitulatio S. 8, 11: *Quod ante eam (Nicenam synodum) vocatus sit papa universalis*; vgl. auch S. 8, 12 f.; und für eine der Rechtsfolgen daraus notierte Deusdedit einige Texte unter den Titeln: *De excommunicatione eiusdem civitatis* (= Cpl.) *episcopi, qui se universalem nominavit*, oder: *De interdictu apostolicae sedis pro eodem vocabulo* (S. 13, 11 ff.); vgl. dazu KUTTNER, Universal pope, S. 110 ff., 113 ff. mit weiteren Belegen aus den Sammlungen der reformerischen Kanonisten.

¹⁶⁷ Die Erläuterung des Titels, die einst Anastasius Bibliothecarius gegeben hatte (vgl. TUILIER, Titre de patriarche, S. 249; DERS., Sens de l'adjectif oikumenikos, S. 423), und die für die Verhältnisse der Zeit Urbans sicher zutraf (Anast. Bibl. Johanni VIII papae, MGH Epp. 5 Nr. 6, S. 417, 17-26: Oikumenikós, das viele mit *universalis* übersetzten, bedeute den Griechen selbst nicht Universalpatriarchat über den ganzen Erdkreis, sondern nur Kirchenleitung in einem gewissen Teil der von Christen bewohnten Welt), muß zwar auch engeren Mitarbeitern Urbans, wie dem Kardinal Deusdedit, noch bekannt gewesen sein, doch wurde sie anscheinend nicht beachtet. – Deusdedit zitiert (allerdings eine andere Stelle) aus dieser epistola oder praefatio des Anastasius Bibl. im Prolog seiner Kanonessammlung (GLANVELL, S. 4, 10 ff.), aber in Coll. Can. IV, 11 (S. 405, 18 ff.) bringt er aus den Akten des 7. Allgemeinen Konzils (in der lateinischen Version des Anastasius Bibl.) einen ganz entschiedenen römischen Protest gegen die Intitulierung des Patriarchen als «*universalis*».

tinopel als führender Repräsentant der byzantinischen Kirche. Dahinter mag, bei einzelnen Patriarchen mehr oder weniger programmatisch, das Verfassungskonzept der Dyarchie (Konstantinopel – Rom) gestanden haben.

Ein Versuch zur Einigung über dieses gesamtkirchliche Verfassungsprinzip und zur einvernehmlichen lateinisch-griechischen Abgrenzung ist vielleicht auch in den Verhandlungen zwischen dem Patriarchen Eustathios und Papst Johannes XIX. um 1024-25 zu sehen, bei denen von byzantinischer Seite angeblich vorgeschlagen wurde, Papst und Patriarch sollten sich gegenseitig, jeder für seinen Wirkungsbereich, den Titel *oikumenikós* zuerkennen; trotz zunächst zögernder Bereitschaft, sich darauf einzulassen, soll der Papst aufgrund energischen Einspruchs aus burgundisch-cluniacensischen Reformkreisen den Vorschlag schließlich abgelehnt haben¹⁶⁸. Die Sache ist in der neueren Forschung umstritten. Wer jedoch, wie Urban II., aus Cluny kam, konnte immerhin historische Reminiszenzen haben, die von der Art der Historien des Rudolf Glaber waren.

Das byzantinische Dyarchiekonzept hatte theoretisch auch Platz für den Gedanken eines jeweils begrenzten römischen und byzantinischen «Primats». Im 11. Jh. bestand offenbar eine Tendenz zur Herausbildung einer primatialen Stellung des Patriarchen von Konstantinopel, was für die römisch-byzantinischen Beziehungen nicht ohne Bedeutung bleiben konnte; insbesondere der Oikumenikos-Titel des Patriarchen von Konstantinopel wurde seit Michael Kerullarios Ausdruck eines allmählich entstehenden Primats in der byzantinischen Kirche, vor allem einer Überordnung über die anderen byzantinischen Patriarchate¹⁶⁹.

Enthielt der Oikumenikos-Titel damals für das Reformpapsttum zwar manches Anstößige und Unannehmliche, so bedeutete die Führung dieses Titels durch die Patriarchen von Konstantinopel zur Zeit Nikolaus' III. Grammatikos keine antirömische Spitze mehr, wie dies noch bei Michael Kerullarios der Fall gewesen war¹⁷⁰. Nikolaus III. scheint als ökumenischer Patriarch im übrigen auch keine

¹⁶⁸ Vgl. JUGIE, *Schisme*, S. 167 ff.; RUNCIMAN, *Eastern Schism*, S. 35 f.; NICOL, *Byzantium and papacy*, S. 6; sehr kritisch dazu HERRMANN, *Tuskulanerpapsttum*, S. 63 ff.: Gegenstand dieser Verhandlungen sei eine Übereinkunft über päpstliche und byzantinische Kirchenpolitik in Süditalien gewesen, und alles, was der einzige Gewährsmann Rudolf Glaber darüber hinaus von einem kirchlichen «Teilungsplan» berichte, erscheine zu einseitig, verworren und unsicher. Bedenken äußert auch BECK, *Orthodoxe Kirche*, S. 128 (auf Rudolf Glabers Bericht ist kein Verlaß); positiv jedoch zu Rudolf Glabers Mitteilungen und deren Ergänzung durch Hugo von Flavigny: HOFFMANN, *Anfänge der Normannen*, S. 125.

¹⁶⁹ Vgl. LAURENT, *Titre de patriarche et signature*, S. 21 f.; DERS., *Titre de patriarche et M. Cérulaire*, S. 383 f.; allgemein zur wachsenden Bedeutung des Patriarchats Konstantinopel: GRUMEL, *Le patriarcat de Byzance*, S. 257 ff.

¹⁷⁰ LAURENT, *Titre de patriarche et signature*, S. 21.

ausgeprägte kirchliche Zentralisations- oder Unterordnungspolitik gegenüber den anderen Patriarchen betrieben zu haben.

Dem Gedanken der ökumenischen Dyarchie stand jedenfalls wirksam das Ekklesiologie- und Verfassungsprinzip der Pentarchie gegenüber, das wohl insbesondere von den Patriarchen von Antiochia (in der Nachfolge Petros' III.) vertreten wurde, und auf das auch Nikolaus III. bedacht war¹⁷¹. Der Pentarchiegedanke trat auch in den Verhandlungen von 1089 zutage: Welches Maß an primatialer Autorität auch immer dem oekumenischen Patriarchen von Konstantinopel zuerkannt wurde, die Entscheidung über die Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen wollte man ganz offensichtlich von allen Patriarchen gemeinsam treffen lassen. So deutet sich das Pentarchieprinzip etwa schon in der Einleitung des Endemusa-Protokolls vom September 1089 an, besonders aber dann in dem Beschluß, auch die derzeit nicht in Konstantinopel anwesenden Patriarchen am Verfahren der Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen zu beteiligen¹⁷². Auch im Schreiben Nikolaus' III. an Urban II. findet die Idee der gemeinsamen Kirchenleitung durch die gleichberechtigten, gleichrangigen Patriarchen ihren Ausdruck, wenn der Papst an die alte kirchliche Gewohnheit erinnert wird, derzufolge die neu zur Kirchenleitung Berufenen sich ihren schon früher ins Amt gekommenen, gleichrangigen Amtsbrüdern vorstellen und ihnen ihren rechten Glauben anzeigen sollen¹⁷³.

Dabei konnte der Erzbischof von Konstantinopel-Neurom und oekumenische Patriarch zwar nicht in gleicher Weise wie der Papst von Altrom innerhalb der lateinischen Kirche des Westens nun seinerseits als Oberhaupt der Ostkirche gelten, er erschien aber doch als der führende Repräsentant der byzantinischen und der nach Byzanz hin orientierten Kirchen, in einem gewissen Maße auch als «Primas» der östlichen Patriarchen, dessen Haltung und Urteil besonderer Vorbildcharakter und großes Gewicht zukamen. Beredtes Zeugnis dafür geben Zeitgenossen wie der Metropolit Johannes im fernen Kiew mit seinem Brief an den Gegenpapst Wibert-Clemens III. und der Metropolit Niketas von Ankyra, einer der Teilnehmer der Endemusa von 1089, in seinem Traktat über die Synoden¹⁷⁴.

Im Bewußtsein seiner Position, die er allerdings gegenüber einem kirchenpolitisch ziemlich energischen Kaiser zu wahren hatte, auch im Wissen um die

¹⁷¹ Zu Petros von Antiochia und dem Pentarchiekonzept vgl. JUGIE, Schisme, S. 219 ff.; GAHBAUER, Gegen den Primat des Papstes, S. 113, nennt als Vertreter der Pentarchie zwischen 1054 und 1112: Petros III. von Antiochia, Michael Psellos und Niketas Seides. Vgl. auch BECK, Kirche und theol. Lit., S. 34.

¹⁷² Vgl. oben S. 215 und 221.

¹⁷³ Vgl. oben S. 252 f.

¹⁷⁴ Vgl. oben S. 7 mit Anm. 11 (zu Johann von Kiew), S. 232 f. zu Niketas von Ankyra.

grundsätzliche Zustimmung seiner Amtskollegen zu seiner Konzeption der nunmehr aufzunehmenden Verständigungspolitik gegenüber Rom und in der Überzeugung, sich auch mit dem offensichtlich sehr verständigungswilligen Kaiser jedenfalls im wesentlichen in Übereinstimmung zu befinden, hat Nikolaus III. seine Antwort an Urban II. verfaßt. Daß er dies, wie öfter behauptet wurde, nur widerwillig und dem Druck des Kaisers äußerlich sich fügend getan hätte, ist nirgends zu erkennen; hatte man doch Alexios I. soeben bei der Endemusa zu einem Kompromiß in der Sache veranlassen können, der nun gerade nicht mehr so vordringlich und bedingungslos den kaiserlichen Interessen, sondern viel mehr den kirchlichen Vorstellungen von einer Einigung mit dem Papst Rechnung trug.

Abschließend ist noch zu einer These Stellung zu nehmen, die, sofern sie zuträfe, zum einen die Haltung und Argumentation des Patriarchen Nikolaus' III. in ganz anderem Licht erscheinen ließe, zum andern den Rückschluß auf eine verlorene Urkunde Urbans II. nahelegen würde. Einen von Pavlov edierten Brief eines ungenannten Patriarchen von Konstantinopel an einen ebenfalls ungenannten Patriarchen von Jerusalem hat V. Grumel als Antwort Nikolaus' III. auf die *Inthronistica* Symeons von Jerusalem angesehen. Der Patriarch von Konstantinopel erörtere hier, mit seiner kritischen ekklesiologischen Argumentation und deutlichen Polemik vor allem gegen den päpstlichen Primat, ein anscheinend verlorenes Schreiben Urbans II. an Symeon, das dieser, zusammen mit seiner *Inthronistica* an Nikolaus III. übersandt habe. Aus Zitaten meinte Grumel noch einige Passagen des päpstlichen Schreibens nachweisen zu können. Die Korrespondenz gehöre in den Zusammenhang der päpstlich-byzantinischen Verhandlungen von 1089¹⁷⁵.

Wenig später versuchte A. Michel, die Darlegungen Grumels dahingehend zu modifizieren, daß die Antwort des Patriarchen Nikolaus' III. in die Jahre 1085-86 zu datieren und der Brief Urbans II. als eine Fiktion anzusehen sei. Mit den «Unionsverhandlungen Urbans II.» von 1089 habe jener Briefwechsel nichts zu tun; was Nikolaus III. hier, z. T. mit heftigen Worten, widerlege, sei vielmehr ein als Papstbrief ausgegebener Primatstraktat, den Laycus von Amalfi in Auswertung der Schriften Humberts von Silva Candida verfaßt und den man (nach bewährter Methode) dem Patriarchen von Jerusalem «zugesteckt» habe¹⁷⁶.

Während Michels Hypothese in der weiteren Forschung keine Zustimmung

¹⁷⁵ PAVLOV, *Kritische Versuche* (1878), Anhang VI, S. 158-168; GRUMEL, *Jérusalem entre Rome et Byzance*, S. 104-117; DERS., *Reg. I*, 3 Nr. 956 der *Regesten Nikolaus' III.*

¹⁷⁶ MICHEL, *Byzantinische und römische Werbung*, S. 164-177; zu Laycus von Amalfi als Verfasser eines ebenfalls als Papstbrief deklarierten und gleicherweise dem Patriarchen Symeon zugespielten Azymentraktats vgl. oben S. 26, Anm. 45 und S. 43, Anm. 77.

fand, wurde die Meinung Grumels von den meisten Historikern bis in neueste Zeit übernommen, vielfach mit der Interpretation, Nikolaus III. äußere sich hier viel präziser und entschiedener zu den damals aktuellen Problemen (Filioque, Azymen, päpstlicher Primat) als in seinem Schreiben an Urban II. und zeige im Brief an Symeon eigentlich seine «wahre» Gesinnung – eher feindseliges Mißtrauen gegenüber Rom und wenig Verständigungsbereitschaft, insbesondere kompromißlose Ablehnung des päpstlichen Primats und unbedingtes Festhalten am Prinzip der Pentarchie¹⁷⁷.

Es ist möglich, daß Urban II. damals, vielleicht auch noch nach der Endemusa vom September 1089 im Hinblick auf das geplante Verständigungskonzil, den Patriarchen Symeon von Jerusalem für sich zu gewinnen versuchte – erweisen läßt sich das nicht. Das vermutete Schreiben an Symeon ist nirgends zutage gekommen, zudem ist der Zeitansatz (1089) in Verbindung mit Symeons Inthronistica sehr problematisch, schon deshalb, weil der Zeitpunkt des Amtsantritts dieses Patriarchen unbekannt ist¹⁷⁸. Aber auch sonst führen die von Grumel ermittelten Spuren schließlich doch nicht zu Urban II. Bezüglich der vom Patriarchen von Konstantinopel kurz behandelten Azymenliturgie läßt sich, da Vergleichstexte fehlen, nichts weiter sagen als dies, daß Urban sich mit der Azymenfrage damals im Zusammenhang mit der Lateinerverfolgung in Byzanz befaßt haben muß¹⁷⁹; bezüglich des Filioque sieht man nur, daß er noch 1098 beim Konzil zu Bari die theologische Disputation mit den Griechen seinem Freund Anselm von Canterbury überließ¹⁸⁰, was allerdings nicht ausschließt, daß er sich nicht schon früher darüber informiert hätte.

Die größte Schwierigkeit jedoch ergibt sich bei dem Thema päpstlicher Primat, zu dem der Patriarch von Konstantinopel einige Passagen aus dem Papstbrief zitiert. Der Vergleich mit den von Urban II. sonst (in Urkunden) überlieferten Äußerungen zum Primat erscheint methodisch zweifelhaft und lohnt auch deshalb nicht, weil die urkundlichen Definierungen und Begründungen des päpstlichen Primats gegenüber lateinischen Adressaten sehr viel knapper und einfacher

¹⁷⁷ Vgl. JUGIE, *Schisme*, S. 242 f.; RUNCIMAN, *Schism*, S. 66; DVORNIK, *Byzanz und römischer Primat*, S. 169; EVERY, *Byzant. patriarchate*, S. 156; STIERNON, *Rome et les églises*, S. 346; BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 660; DERS., *Geschichte der orthodoxen Kirche*, S. 150; CHARANIS, in: SETTON-BALDWIN, *Hist. of the Crusades* 1, 218; zuweilen wird dabei aber auch hervorgehoben, daß der Patriarch dennoch die Einigung wünschte.

¹⁷⁸ Vgl. GAUTIER, *Synode des Blachernes*, S. 228; die vorgeschlagenen Daten reichen von 1084 (BECK, *Kirche und theol. Lit.*, S. 611) und 1085 (MICHEL, *a. a. O.*, S. 170) bis 1088/89 (GRUMEL, *a. a. O.*, S. 116). Für die Zeit um 1084/86 ist ein derartiges Papstschreiben nach Jerusalem nicht wahrscheinlich zu machen, geschweige denn nachzuweisen.

¹⁷⁹ Vgl. die Mitteilung des Gaufred Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92).

¹⁸⁰ Siehe oben S. 192 ff.

waren, als sie es in einer (brieflichen) Darstellung gegenüber einem Patriarchen hätten sein können.

Was Nikolaus III. angeht, so wäre der Widerspruch kaum zu erklären, daß er einerseits den Papst in den genannten Punkten so scharf und grundsätzlich verurteilt, andererseits aber für Urbans Wiederaufnahme in die Diptychen ohne vorherige Regelung der kirchlichen Streitfragen eintritt¹⁸¹. Auch wäre der Gegensatz unverständlich, der in der Haltung zur päpstlichen Griechenpolitik hervortritt: Urban II. erinnert er an die Griechen Süditaliens¹⁸² und empfiehlt seiner besonderen Fürsorge die beiden genannten griechischen Bischöfe; gegenüber Symeon aber ist von einem Kampf auf Leben und Tod die Rede¹⁸³. Bei der Endemusa im September 1089 hat er sich zu diesem Thema gar nicht geäußert.

Vor allem aber läßt sich die Annahme, daß damals zwischen Rom und Byzanz eine so deutliche und theologisch begründete Auseinandersetzung um den päpstlichen Primat stattgefunden haben soll, weder mit den Zeugnissen der Traktat- und Briefliteratur des späteren 11. Jh., noch mit den Aussagen des Synodalprotokolls vom September 1089 und der Antwort Nikolaus' III. an Urban II. vereinbaren¹⁸⁴. Gerade die beiden letztgenannten Dokumente lassen nur den Schluß zu, daß Urban eine solche Debatte nicht ausgelöst hat, sondern in Schreiben und Legation nach Konstantinopel mit Bekundungen seiner Primatsidee sehr vorsichtig und zurückhaltend gewesen sein muß.

An diesem Punkt setzt Darrouzès mit seiner Kritik an den Darlegungen von Grumel und Michel ein¹⁸⁵: Allenfalls habe der «Unionsversuch» von 1089 den Byzantinern das Problem des Primats bewußt gemacht, worauf sie zunächst mit der Forderung eines päpstlichen Glaubensbekenntnisses reagierten. Im Überblick über die theologische Kontroversliteratur des 11. Jh. zeigt Darrouzès, daß auf griechischer Seite eine «positive Widerlegung der römischen These für die Zeit um 1089 verfrüht ist», zumal mit den theologischen Argumenten, die jener anonyme Patriarchenbrief enthält¹⁸⁶, der in die geistige Atmosphäre von 1089 nicht hineinpaßt. Und auch mit der damaligen Situation der süditalischen Griechen hat die bewegte Klage des Patriarchen in diesem Brief nichts zu tun; sie

¹⁸¹ Vgl. dazu schon MICHEL, Byzantinische und römische Werbung, S. 173.

¹⁸² Siehe oben S. 155 ff.

¹⁸³ PAVLOV, Kritische Versuche (1878) Anh. VI S. 167; diesen Schluß des Patriarchenbriefes hat man im Anschluß an Grumel stets auf die «Latinisierung» des byzantinischen Süditalien bezogen.

¹⁸⁴ Vgl. dazu oben S. 25 f. mit Anm. 44.

¹⁸⁵ DARROUZÈS, Documents byzantins, S. 42-51.

¹⁸⁶ DARROUZÈS, S. 49 und 47; zur Primatsdebatte (die im wesentlichen erst allmählich seit dem 12. Jh. aufkommt) vgl. auch GAHBAUER, Gegen den Primat des Papstes, S. 188 f., 226 ff.; SPITERIS, Critica bizantina, S. 33 ff.

bezieht sich sehr wahrscheinlich auf die Griechen in Zypern. Die Textanalyse in diesen beiden Punkten (Widerlegung der päpstlichen Primatsidee und Griechenverfolgung) führt Darrouzès zu dem einleuchtend begründeten Schluß, daß es sich hier wohl um ein Schriftstück des 13. Jh. handeln müsse, nämlich die Antwort des Patriarchen Germanos II. von Konstantinopel an den Patriarchen Athanasios von Jerusalem mit Bezugnahme auf ein Schreiben Papst Gregors IX. Demnach gehöre diese Korrespondenz etwa in die Jahre 1229-1235.

Damit ist eine akzeptable Lösung gefunden, und man muß sowohl den Patriarchenbrief aus den Regesten Nikolaus' III. als auch den Papstbrief aus den (künftigen) Regesten Urbans II. streichen.

DEUS VULT – URBANS II. KREUZZUG

Es geht hier nicht darum, den vorliegenden zahlreichen Darstellungen des ersten Kreuzzuges noch eine weitere hinzuzufügen¹; auch soll nicht eine (sonst immer nützliche) methodische Definition des Begriffs Kreuzzug, die in der Forschung doch wohl ziemlich einheitlich feststeht, den Ausgangspunkt bilden. Vielmehr soll versucht werden, die «Kreuzzugsidee» Urbans II. nachzuzeichnen, zu sehen also, wie er jene Aktion und Bewegung motiviert und «definiert» hat, aus der dann der Kreuzzug hervorgegangen ist; und es soll versucht werden, dabei auch etwas von dem Verhältnis von «Idee und Wirklichkeit» zu skizzieren, wie es sich bei der Entstehung, Verkündigung und praktischen Verwirklichung dieses päpstlichen «Kreuzzugsgedankens» ergeben hat. Für das erste kann man den

¹ Genannt seien nur die wichtigsten neueren Gesamtdarstellungen: GROUSSET, *Histoire des croisades*, 3 Bde. (1934-36); RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 Bde. (1951 bis 1955); WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 Bde. (1956); SETTON (mit zahlreichen Mitarbeitern), *A History of the Crusades*, 5 Bde. (1969-85); PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 Bde. (1969-70); CARDINI, *Le crociate* (1971); MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*⁴ (1976); CAHEN, *Orient et occident au temps des croisades* (1983) aus der Kenntnis und Sicht des Orientalisten und mit Kritik an der rein «westlichen» und ohne genügende Kenntnis des Orients geschriebenen Kreuzzugsgeschichte. – Bibliographie und Literaturübersichten: MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge* (1960); DERS., *Literaturbericht*, in: HZ Sonderheft 3 (1969); ATIYA, *The crusades* (1962); BRUNDAGE, *Recent crusade historiography*, *The Cath. Hist. Rev.* 49 (1964) mit der Schlußfolgerung (S. 507): «We are not yet, I think, in a position to write a definitive history of the crusades»; CARDINI, *Gli studi sulle crociate*, *Riv. Stor. Italiana* 80 (1968). – Spezielle Untersuchungen (von denen weitere in den folgenden Anmerkungen zitiert werden): ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (1935, Neudruck 1955); ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade* (1945); ALPHANDÉRY-DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 Bde. (1954-55); DELARUELLE, *L'idée de croisade* (Einzelstudien seit 1941, zusammengestellt von Vauchez und Richard, 1980). – Zur Rechtsgeschichte: VILLEY, *La croisade* (1942) und verschiedene Studien von BRUNDAGE, besonders sein Buch: *Medieval canon law and the crusader* (1969). – Zum Thema Kreuzzug und Byzanz: CHALANDON, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er}* (1900); LEIB, *Rome – Kiev – Byzance*, cap. 2, S. 192 ff.; ZBINDEN, *Abendländische Ritter, Griechen und Türken im 1. Kreuzzug* (1975); LILIE, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten* (1981).

Initiator des ersten Kreuzzugs selbst unmittelbar befragen, wenngleich auch nur anhand seiner Urkunden; für das zweite sind die zeitgenössischen und späteren Kreuzzugsgeschichtsschreiber, die Urkunden und Briefe der Kreuzfahrer und andere historiographische Quellen zu konsultieren; wichtiges neues, bisher unbekanntes Quellenmaterial konnte nicht ausfindig gemacht werden. Es handelt sich demnach um eine recht «einseitige» und auf eine Einzelperson konzentrierte Darstellung, die aber bei der großen Bedeutung des Individuums in der mittelalterlichen Welt doch nicht ganz unnütz ist.

Es ist keine biographische Übertreibung, die Einzelperson Urban nicht nur als den Veranlasser jener Bewegung zu benennen, der nachträglich, noch nicht von den Zeitgenossen selbst, der Name «Kreuzzug» und die historische Epochenbezeichnung «Zeitalter der Kreuzzüge» gegeben wurde, sondern ihn auch als den Urheber des Kreuzzugsgedankens selbst anzugeben. Einzelne Komponenten und Motive dieses Gedankens waren zwar nicht an sich neu, gingen auf jüngere und ältere Vorbilder und Traditionen zurück, wohl aber war ihre Zusammenfügung zu einer in sich geschlossenen theologischen Deutung der Zeitgeschichte des späteren 11. Jahrhunderts durch Urban II. originell und neu. Diese Geschichtstheologie traf mit dem aus ihr gefolgerten Aufruf von 1095 offensichtlich auf eine verbreitete mentale Bereitschaft, die in ihren vielfältigen Einzelmotiven schon von den mittelalterlichen Geschichtsschreibern oft beschrieben wurde und die in ihrer Gesamtheit, vor allem bei den führenden und handelnden Schichten und Kräften, der Einstellung einer Gesellschaft in Aufschwung und Expansion entsprach, so daß sich der große Erfolg des Aufrufs auch von daher verstehen läßt.

Es erscheint jedoch ratsam, auch hier wieder zunächst an einige biographische Data aus der Zeit vor 1088 anzuknüpfen, die Anhaltspunkte für die Entwicklung der Geschichtstheologie und Kreuzzugsidee Urbans geben können. Das wird sich freilich sehr im Allgemeinen halten müssen, da biographische, unmittelbar individualgeschichtliche Einzelbelege, von einigen Urkundenunterschriften abgesehen, nicht zu erbringen sind – aber dies, wie die Unmöglichkeit einer eigentlichen «Biographie» überhaupt, ist bereits im 1. Band erörtert worden.

Erlebnisse und Erfahrungen in Reims, Cluny und Rom bis 1088

Zweifellos haben seine ritterliche Abstammung und seine Jugend in der Adelsfamilie von Châtillon-sur-Marne, auch die Rechts- und Personenbeziehungen seines Vaters, in Odo-Urban ein besonderes Verständnis für die Welt des Adels und Rittertums erweckt, das ihm auch später im Laufe seiner kirchlichen Karriere in Reims und Cluny, die ihn mit der französischen Adelswelt in Ver-

bindung hielt, nicht verloren gegangen ist; dieses Verständnis für die aristokratische Gesellschaft seiner Zeit, ihre Mentalität, ihre Probleme, ihre Handlungstendenzen, hat er sich ganz offensichtlich auch als Papst bewahrt. Es genügt hier wohl, nur summarisch auf seine Tätigkeit als Archidiakon im Erzbistum Reims und als (Groß-)Prior in Cluny hinzuweisen, die auch vereinzelte urkundliche Spuren hinterlassen hat, und bei der Odo von Châtillon etwa anlässlich von Schenkungen, Prozessen und anderen Vorgängen immer wieder mit adeligen Laien verschiedenster Rangstufen und Bedeutung zu tun hatte². Im Laufe seiner Tätigkeit in Reims, Cluny, Ostia und in der Umgebung Gregors VII. ist Odo-Urban bis 1088 mit allen jenen historischen Phänomenen bekannt oder vertraut geworden, die teils schon in der mittelalterlichen Historiographie, dann systematisch in der neueren Kreuzzugshistorie von jeher mit dem Kreuzzug in engste Verbindung gebracht worden sind.

Sicher hat er dabei von dem im 11. Jahrhundert stärker sich aktivierenden und verbreitenden Pilgerwesen erfahren, von jenen prominenten Pilgerfahrten der Bischöfe, Äbte und Adelsherren wie den weniger auffallenden der Mönche und unscheinbaren Pilger, von den Bußpilgerschaften wie den Wallfahrten, von den verschiedenen Kategorien der damaligen Pilgerschaft, etwa der *peregrinatio* als besonderer Form der Askese und der Pilgerfahrt als Bußstrafe und Verbannung für schwere Verfehlungen oder der Frömmigkeitsreise zu den heiligen Stätten in Okzident und Orient, auch von der unterschiedlichen Einschätzung und Beurteilung des Pilgerwesens durch Kirchenväter, Konzilien und Reformer, die vor allem den Mönchen nachdrücklich, wenn auch oft vergeblich, die innere spirituelle Pilgerschaft vor Gott im Rahmen der *stabilitas loci* ihres Klosters empfahlen³.

² Zur (relativen) Chronologie seiner kirchlichen Laufbahn vgl. oben Bd. 1, S. 31 ff.; Archidiakon in Reims etwa 1055-1067 (S. 37 ff.); Mönch in Cluny etwa 1070-1080, Großprior in Cluny etwa 1074-1079 (S. 42 ff.), seit 1079 in Rom, wo ihn Gregor VII. beihält und zwischen 1079/80 und 1082 zum Kardinalbischof von Ostia ernannte (S. 51 ff.).

³ Zu Pilgerfahrten und Pilgerwesen vgl. die Aufsätze in: *Pellegrinaggi e culto dei Santi* (1963), besonders von VOGEL, *Pèlerinage pénitentiel*; DUPRONT, *Spiritualité des croisés et des pèlerins*; LABANDE, *Eléments d'une enquête*, und in: *I laici nella societas christiana* (1968), besonders von MEERSSEMAN, *I penitenti nei secoli XI e XII*; ferner: GARRISON, *À propos des pèlerins*, S. 1165 ff.; CONSTABLE, *Opposition to pilgrimage*, S. 123 ff.; DERS., *Monachisme et pèlerinage*, S. 3 f.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 280 ff. und S. 306; BRUNDAGE, *Medieval canon law*, S. 3 ff. – Es erübrigt sich, hier einzelne Pilgerreisen aufzuzählen, von denen Odo-Urban Kenntnis erlangt haben konnte; vgl. dazu außer den in der angeführten Literatur genannten Beispielen auch LOUIS, *Byzantion* 28 (1958), 391 ff.; RUNCIMAN, *Byzantion* 18 (1948), 209; JORANSON, *The great german pilgrimage of 1064/65*, S. 3 ff. – Von Pilgerfahrten berichtete z. B.

Wichtiger jedoch war, daß Odo-Urban sowohl in der Kirchenprovinz Reims als auch in Cluny und seinem Umkreis die zeitgenössische Friedensbewegung genauer kennen lernte, und zwar in ihrem Aspekt der Friedenseinungen und bischöflichen Friedenskonzilien (*pax*), wie in ihrer Erscheinung als eigentlicher Gottesfriede (*treuga Dei*), in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen und regionalen Ausprägungen im nördlichen Frankreich und im Burgundischen⁴. In das engere und unmittelbare Wahrnehmungsfeld des künftigen Papstes war die aus dem Süden kommende Bewegung schon etwa seit den 20er und 30er Jahren, teils auch vom Königtum selbst, insbesondere aber von den Grafen von Flandern unterstützt, vorgedrungen. Zu Friedenssynoden und Einungen kam es z. B. in Beauvais (1023), Amiens und Corbie (um 1030-36); um 1030 nahm der Bischof von Noyon an einem flandrischen Friedenskonzil zu Oudenaarde teil; 1049 hatte Papst Leo IX. auf seinem Konzil in Reims den Gottesfrieden statuiert; um 1050 gab es die *pax* von Laon, zur Zeit Papst Alexanders II. die *treuga* in der Diözese Soissons, seit 1042/43 in Thérouanne. In den 30er Jahren scheint nur der Bischof Gerhard I. von Cambrai diese Friedensaktivität abgelehnt zu haben, schloß sich dann aber doch auch der Sache an. Friedenssynoden und Paxeinungen wurden dort, wo sie einmal zustandegekommen waren, vielfach wiederholt, so wohl auch in der Reimser Zeit Odos. Damit sind nur einige Beispiele aus der Kirchenprovinz Reims genannt, in der sich der Gottesfriede in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts intensiv weiter entwickelte⁵.

Im Burgundischen und im engeren cluniazensischen Bereich trat die Gottesfriedensbewegung schon früher im 11. Jahrhundert hervor und wurde dann besonders von Abt Odilo eifrig unterstützt, auch Abt Hugo zeigte sich aufge-

auch der burgundische Mönch Rudolf Glaber (Hist. IV, 6), nachdem er zunächst die Zeitverhältnisse allgemein skizziert hatte: *Per idem tempus ex universo orbe tam innumerabilis multitudo cepit confluere ad Sepulchrum Salvatoris Jherusolimis quantum nullus hominum prius sperare poterat* (PROU, S. 106 ff.); vgl. auch die strenge Bußordnung, die Rom 1073 für den Grafen Petrus Raimundi von Barcelona erlassen hatte, u. a. mit *Exilium Jerusalemitanum* (KEHR, Papsttum und katalanischer Prinzipat, Anh. Nr. VII, S. 80 f.).

⁴ Zur (Gottes-)Friedensbewegung vgl. HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei; LA PAIX (Recueil de la Société Jean Bodin 14, 1, mit verschiedenen Beiträgen); GOETZ, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform, S. 193-239; COWDREY, The peace and the truce of God, S. 42 ff.; DERS., Cluny and the first crusade, S. 295 f.; GRABOIS, De la trêve de Dieu à la paix du roi, S. 585 ff.; DUBY, Les laïcs et la paix de Dieu, in: DUBY, Hommes et structures, S. 227 ff.; GUILLEMAIN, L'action pastorale des évêques en France, S. 117 ff.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 51 ff.

⁵ Einzelbelege bei HOFFMANN, Gottesfriede, S. 57, 64, 66, 143 ff., 185 ff. u. ö.; GOETZ, Kirchenschutz, S. 198 f.; BONNAUD-DELMARE, La paix en Flandre, S. 147 ff.; STRUBBE, Paix de Dieu dans le nord de la France, S. 497; GUILLEMAIN, Action pastorale, S. 122 ff.

schlossen dafür, ebenso wie der Herzog von Burgund. *Pax* und *treuga Dei* verbreiteten sich hier bereits seit Beginn des Jahrhunderts mit Friedenssynoden zu Anse bei Lyon, Verdun-sur-le-Doubs, Héry in der Diözese Auxerre und in Auxerre selbst, während der Zeit des Abts Hugo etwa in Autun (um 1062/69) oder Mâcon (um 1071). Doch dürfen Anteil und Mitwirkung der Cluniazenser an der Entwicklung der Friedensbewegung nicht überbewertet werden; die Mönche von Cluny sahen darin anscheinend keine spezifische Aufgabe für sich, mit der sie besonders hervorgetreten wären⁶.

Bereits den zeitgenössischen Beobachtern war einsichtig, daß die vielfältige Bewegung, ihre Friedenseinungen, das strenge Verbot und unter Strafe Stellen, der ganze Kampf gegen Fehden, Räubereien und Zerstörungen, welche Kirche und Volk, Stadt- und Landbevölkerung schädigten, die allgemeine Ordnung und den für alle notwendigen und von allen ersehnten Frieden störten, infolge des Versagens der Staatsgewalt, der öffentlichen Friedenswahrung und der politischen Ohnmacht vor allem des Königtums aufgekommen war. Zugleich bestand auch ein Zusammenhang mit der allgemeinen Kirchenreform jener Zeit, die ja nicht nur eine Reform des Mönchtums, des Episkopats und seines Klerus zum Ziel hatte, sondern auch eine Hebung der allgemeinen Moral der Laien versuchte. Der Kirche fiel hier eine weitere Reformaufgabe zu, die sie aufgriff, indem sie die Organisation der öffentlichen Ordnung und des Friedens im Rahmen der Bistümer und Kirchenprovinzen und in Zusammenarbeit mit dem Adel für dessen verschiedene Herrschaftsbereiche übernahm und zugleich eine besondere Ethik für Adel und Rittertum entwickelte mit der Bindung der kriegerischen Kräfte an die *treuga Dei* während der heiligen Tage und Zeiten und mit der Verpflichtung zum dauerhaften und allgemeinen Schutz für Kirche und Bevölkerung. Die Kirche war es, die hier zuerst neue Organisationsformen, Rechtsprinzipien, ja Gesetze entwickelte und durchsetzte, wenn auch mit nur geringem praktischen Erfolg und im ganzen nur als Vorstufe für die allmählich sich wieder festigende und wirksamer werdende Rechts- und Friedenswahrung der politischen, staatlichen Gewalt.

Auch Odo-Urban wird zu seiner Zeit diese Friedensorganisation mit ihren Konzilien und deren Beschlüssen vornehmlich als «das Werk der Bischöfe im Bündnis mit den weltlichen Großen»⁷ gesehen und darin eine wesentliche pastorale Aufgabe des Episkopats erkannt haben – einerseits in der eigenen aktiven Friedenswahrung in der Diözese und Kirchenprovinz, andererseits in der Er-

⁶ Vgl. HOFFMANN, Gottesfriede, S. 45 ff., 130 ff.; GOETZ, Kirchenschutz, S. 196, 229 f.; FECHTER, Cluny, Adel und Volk, S. 94 ff., 99 ff.

⁷ GOETZ, Kirchenschutz, S. 231; im gleichen Sinne schon HOFFMANN, Gottesfriede, S. 14, 20 ff. u. ö.; zur Friedenswahrung als Amtsaufgabe und seelsorgerliche Pflicht der Bischöfe vgl. die trefflichen Ausführungen von GUILLEMAIN, Action pastorale, S. 117 ff.

ziehung des Adels und der Ritterwelt, deren Mitwirkung notwendig und gefordert war.

Der burgundische Mönch Rudolf Glaber, dessen Geschichtsbücher in Cluny wahrscheinlich bekannt waren, hatte jene Friedensbewegung in einen inneren natürlich-übernatürlichen, weltlich-geistlichen Zusammenhang gestellt in seinem berühmten Bericht im 4. und 5. Buch seiner Historien⁸. Für ihn bestand ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Gottesfrieden und Buße, zwischen dem religiös begründeten Frieden und kirchlichem wie weltlichem Wohlstand, zwischen Gottes Strafe für Gewalttätigkeit und Unordnung und Gottes Belohnung für Friedenswahrung und christliches Leben: Gott wendet sich mit seiner Gnade ab von den gewalttätigen und sündhaften Menschen und wendet sich den Friedfertigen und Bußfertigen wieder zu. Erfolglosigkeit der Friedensbemühungen zieht Abwendung Gottes und menschliches Elend nach sich, Friedenswahrung hingegen bringt wunderbaren Wohlstand, überreiche Ernte und Krankenheilungen. Die Friedenskonzilien finden statt *de reformanda pace et sacrae fidei institutione*, die Friedenseinung *propter timorem Dei pariter et amorem*. Die ganze Bewegung entsteht *inspirante divina gratia*, und sie wird zum förmlichen Friedenspakt der Menschen mit Gott, wenn mit dem Ruf *Pax, Pax, Pax!* die Bischöfe ihre Hirtenstäbe zum Himmel halten und die Teilnehmer ihre Hände emporheben, *ut esset signum perpetui pacti de hoc quod sponponderant inter se et Deum*. Dies alles sind auch Begriffe und Empfindungen, wie sie später in der Kreuzzugs-idee enthalten sind.

Leider läßt sich eine unmittelbare, persönliche Teilnahme des Archidiakons von Reims und des Großpriors von Cluny an Aktionen jener Friedensbewegung nicht feststellen; aber Urban II. hat später selbst auf mehreren seiner Konzilien die *treuga Dei* auch päpstlicherseits offiziell sanktioniert und entsprechende Beschlüsse fassen lassen, in Melfi 1089, in Troia 1093, vor allem in Clermont 1095, nun schon im Zusammenhang mit dem Kreuzzug⁹. Die Überlieferung der

⁸ Rudolf Glaber, *Historiarum Libri V*: IV, 5 und V, 1 (Prou, S. 103-105 und S. 126). Diesen Zusammenhang hatte man freilich auch schon früher und in anderen Gegenden so gesehen, vgl. Hoffmann, *Gottesfriede*, S. 29 f. u. ö.

⁹ Melfi (1089): JL 1, 664; It. Pont. 8, 23 Nr. *71; Lupus Protospatarius a. 1089 (MGH SS 5, 62): *sancta treuva Dei*, offenbar für den Herrschaftsbereich des päpstlichen Vasallen Herzog Roger Borsa von Apulien; ein entsprechender Konzilskanon ist jedoch nicht überliefert; für ähnliche Einzelbestimmungen wäre der bei Mansi, Conc. 20, 727 f. dem Konzil zu Melfi zugeordnete Text zu nennen, der aber kein Friedensgesetz darstellt. Troia (1093): JL 1, 671; It. Pont. 8, 24 Nr. *76; Can. 2: *Si quis treviam Dei fregerit* ... (Mansi, Conc. 20, 790, mit Strafbestimmungen bei Verletzung des Gottesfriedens). Clermont (1095): JL 1, 681; Quellenüberlieferungen, die Treuga Dei betreffend, hat Hoffmann, *Gottesfriede*, S. 221 f., zusammengestellt. Can. 1: *Statutum est* ... (Mansi Conc. 20, 816; Somerville, *Councils of Urban II* (der seine Edition nach Hss. und Hss.-

unter Leitung Urbans II. gefaßten Konzilsbeschlüsse zeigt, daß die allgemeine *pax* und die besondere *treuga Dei* zwar vielfach noch terminologisch unterschieden werden, aber praktisch und sachlich ineinander übergingen. Das Prinzip ist überall das gleiche: Schutz und Sicherheit für die waffenlose Bevölkerung, für Klerus und Mönchtum, ausdrücklich auch für Arbeitstiere, Waffenruhe für die Krieger während der heiligen Tage und Zeiten des Kirchenjahres. Der allgemeine Friedensschutz wird jetzt über eine regionale Begrenzung hinaus ausgeweitet, zeitlich teils unbestimmt gelassen, teils auf 3 Jahre festgelegt, einmal ausdrücklich auf die damaligen Ernährungsschwierigkeiten in Frankreich bezogen (1095). Die waffenlose Bevölkerung wird öfters in Gruppen differenziert: Kleriker, Mönche, Frauen, Bauern und Kaufleute, die Pilger erscheinen dabei als Kategorie nur gelegentlich; ob damit nun gerade 1095 die Kreuzfahrer besonders gemeint waren, ob die Kreuzfahrer selbst unter den speziellen Friedensschutz für Pilger fielen, läßt sich wohl nicht mit Sicherheit sagen. Ihren Familien, ihrem Hab und Gut, ihren vor der Abreise getroffenen Rechtsverfügungen wurde eine besondere Schutzprivilegierung zuteil, die praktisch freilich mit dem Gottesfriedensschutz übereinstimmte, aber doch einen Sonderstatus begründete, den des Kreuzfahrers, der ja gerade nicht oder jedenfalls nicht einfach nur Pilger war. «Bewaffnete Pilgerfahrt» war ohnehin nicht die Sache Urbans II.

Fulcher von Chartres, der vielleicht am Konzil in Clermont teilgenommen hat, legte dem Papst eine Rede in den Mund, die teilweise an die Bischöfe gerichtet war und auch über den (Gottes-)Frieden bezeichnende Passagen enthielt: Urban habe die allgemeine Unsicherheit beklagt, die infolge der Schwäche

Gruppen geordnet hat), S. 73 a (Cod. Lamberti, Arras) und S. 73 b-74 b (Coll. Thérouanne); can. 6-7 mit erweiterten Schutzbestimmungen für Klerus und Bevölkerung (*preter bellentes*) und für alle Tiere (außer Kriegspferden); ferner nach Cod. Laurentianus, Florenz, als Can. 1 (*Treugam Domini teneri sicut jurata est*) (SOMERVILLE, a. a. O., S. 108); diese Hs. wäre wohl noch genauer zu vergleichen mit der von SOMERVILLE S. 64 ff. als *Vetus Membrana* beschriebenen Pariser Hs. Bibl. Nat., ms. lat. 10 402 mit 42 Clermonter Canones, fol. 73r, can. 1 (*Statutum est*); Oxford, Bodleian, Selden Supra 90, can. 28 (SOMERVILLE, a. a. O., S. 116; dazu: fragmentarische Überlieferung nach Cencius-Polycarpus mit Möglichkeit von Registerüberlieferung (SOMERVILLE, S. 121) eines can. 10 mit Ausdehnung der *Treuga* auf 3 Jahre, *quia plereque Galliarum regiones alimentorum inopia laborabant* (SOMERVILLE, S. 124); schließlich ein Text nach der anglo-normannischen Überlieferungsgruppe bei Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 2 (HAGENMEYER, S. 126-130; SOMERVILLE, a. a. O., S. 106). – Vgl. auch die im Anschluß an das Konzil von Clermont festgelegte Pax-Ordnung des Grafen Fulco von Anjou (*confirmata per domnum Apostolicum et eos omnes episcopos qui interfuerunt Arvernensi concilio*) (MANSI, Conc. 20, 912 ff.); dazu SOMERVILLE, a. a. O., S. 103 und 131 mit der Vermutung, daß der Text zu einer vorangegangenen Lokalsynode, vielleicht in Tours, gehört.

der Rechtswahrung bei euch herrsche (*per inbecillitatem forsitan justificationis vestrae*), und auf die Notwendigkeit hingewiesen, die *treva, sic vulgariter dicta*, zu erneuern, für deren strikte Einhaltung die Bischöfe, jeder für sein Bistum, besonders verantwortlich sein sollten (*ut firmissime in episcopatu suo unusquisque vestrum teneri faciat*), wobei sie über die Strafe des Anathems verfügen sollten¹⁰.

Man darf wohl annehmen, daß Urban II. auf seinen Reisestationen in Frankreich und besonders auf seinen weiteren dortigen Konzilien, so wie er seinen Kreuzzugsaufruf mehrfach wiederholte, auch die Friedensgesetzgebung und die *treuga Dei* erneuerte und daß er sich damit auch auf seinen späteren Konzilien noch befaßt hat, obwohl speziell darüber keine Quellenzeugnisse mehr vorliegen¹¹. Jedenfalls ist durch Urban II. und mit den erwähnten Konzilsbeschlüssen die *treuga Dei* als Rechtsgegenstand in die päpstlich-konziliare Gesetzgebung eingegangen und «unter diesem Papst hat die *treuga Dei* endlich ihre volle Anerkennung an der Kurie gefunden»¹².

Der historische Zusammenhang zwischen *treuga Dei* und Kreuzzug ist von der Forschung vielfach dargelegt worden¹³, so daß dies hier nicht mehr im einzelnen wiederholt zu werden braucht. Aber für die Geschichte Urbans II. seien doch noch einige Bemerkungen hinzugefügt. Nicht nur eine äußerliche spontane «Massenbegeisterung»¹⁴ scheint den *Pax*-Ruf auf einer der Friedenssynoden und den *Deus vult*-Ruf auf dem Konzil zu Clermont miteinander zu verbinden, wobei diese Akklamationen jeweils Gegensätzliches hervorgerufen haben – zum einen die Besiegelung des Friedens, zum andern den Aufruf zum

¹⁰ Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 2 (HAGENMEYER, S. 129 f.). – Die Anwesenheit Fulchers beim Konzil in Clermont gilt als wahrscheinlich, doch nicht nachweisbar: HAGENMEYER, a. a. O., S. 3; SOMERVILLE, Councils of Urban II, S. 101. – Das Argument *prae inbecillitate regis* (vgl. HOFFMANN, Gottesfriede, S. 58; LEMARIGNIER, in: LOT-FAWTIER, Hist. des institutions françaises, Bd. 3 Institutions ecclésiastiques, S. 51) klingt hier ebenso an wie der Zusammenhang zwischen Not oder Wohlstand und Gewalttätigkeit oder Friede bei Rudolf Glaber (vgl. oben Anm. 8 zu S. 277).

¹¹ Die von PFLUGK-HARTUNG, Acta 2, Nr. 203, S. 167 f. (aus Rom, Bibl. Vallicelliana, Cod. 24, vgl. dazu GASPARRI, Osservazioni sul Cod. Vallicell. C 24, Studi Gregoriani 9, 1972, S. 469-573) veröffentlichten Canones, die auch eine Bestätigung der *Treuga Dei* enthalten, gehören nicht zu einem der römischen Konzilien Urbans von 1097 oder 1099, sondern zum 3. Laterankonzil von 1139; schon Pflugk-Hartung selbst hatte auf die besondere Verwandtschaft der Texte mit denen des Conc. Lateran. von 1139 hingewiesen. Vgl. HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, 453 ff.; SOMERVILLE, Councils of Urban II, S. 47.

¹² HOFFMANN, Gottesfriede, S. 225.

¹³ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 51 ff.; HOFFMANN, Gottesfriede, S. 223 f., 250; vgl. auch oben Anm. 4, S. 275, sowie allgemein die neuere Kreuzzugsgeschichtsschreibung.

¹⁴ HOFFMANN, Gottesfriede, S. 56, unter Berufung auf Töpfer.

Kampf, die Hinlenkung kriegerischer Energien auf ein besseres Ziel. In der religiösen Begründung liegt die innere Verbindung und Übereinstimmung: Beide Male ist es der Wille Gottes, der empfunden und erfüllt wird, beide Male erscheint es geradezu als ein Bündnis Gottes mit den Menschen. Die Vorstellungs- und Argumentationsschemata, die Handlungsmodelle, entsprechen sich; und die Grundlage ist biblisch, es ist immer wieder das alttestamentliche Verhältnis zwischen Gott und den Israeliten. Dieses Schema erschien seit alters her in der kirchlichen Morallehre, Geschichtstheologie und Pastoralität in vielen individuellen wie allgemein gesellschaftlichen Varianten, und es ließ sich auf die Friedensbewegung ebenso beziehen wie auf die Kreuzzugsbewegung.

Eine irdisch-weltliche und überirdisch-spirituelle Entsprechung kennzeichnet Geschichte und menschliches Leben: Gewalttat und Sünde sind verbunden mit der Abwendung Gottes von seinem Volk und seiner Strafe; Friede und Bekehrung, Bußleistung, auch in Form gottgefälligen Kampfes, sind verbunden mit der Hinwendung Gottes zu den Menschen und Lohn und Sieg der gerechten Sache. Die Zeichen für Gottes Zorn und Strafe, Barmherzigkeit und Gnade, sind deutlich zu sehen im vergangenen Geschichtsverlauf wie in der eigenen Zeit. Besonders wichtig erscheint bei der Gottesfriedensbewegung wohl ihre Einbindung in die Episkopalstruktur der Kirche. Die Bischöfe als Seelsorger und Hirten sorgen nicht nur für Frieden und Recht in ihren Diözesen, sie entscheiden über Erlaubtheit und Unerlaubtheit, Rechtmäßigkeit und Verwerflichkeit oder Einschränkung der kriegerischen Aktion. Es ist die Kirche, die die militärische Tätigkeit des Adels lenkt, einschränkt, festlegt in ihren Zielen und Motiven bis hin zu ihrer quantitativ-zeitlichen Wirksamkeit; und es ist die Kirche, die zugleich diese adelige ritterliche Aktivität spirituell «adelt», sofern sie den moralischen Grundsätzen und den Zielen Gottes entspricht: sofern sie also wirkt für Friedens- und Rechtswahrung, zum Schutz für Kirche und Volk, für ein religiös definiertes, von der Kirche angegebenes Ziel. Schutz für die Kirche – dazu gehört in diesem Zeitalter auch die *libertas* der christlichen Religion überhaupt, die Freiheit der Kirche und des christlichen Volkes von der Unterdrückung durch unwürdige und gewalttätige Herren wie durch die Heiden, also *libertas* im moralischen und kirchenrechtlichen Sinne wie im praktischen und «sozialen», gesellschaftlichen, Sinne etwa des *jus* und der *potestas* der Christen in ihren alten, derzeit von den Heiden beherrschten Gebieten. So wie die Kirche, die Bischöfe, *prae imbecillitate regis* die Sache in die Hand nehmen und die Aufgabe der Friedenswahrung übernehmen, so wird der *episcopus catholicae ecclesiae*, der Papst, die Hinlenkung der militärischen Kräfte auf das gottgewollte Ziel der Reconquista und des Kreuzzugs übernehmen, im Auftrag Gottes und an Stelle des Kaisers; und Kaiser und Könige sind denn auch beim Kreuzzug nicht zu finden.

Die Kräfte, mit denen die Kirche sowohl die Friedensorganisation unternahm als auch dann die allgemeine Reconquista und Restauratio, waren der damaligen

politischen Struktur der betreffenden Gebiete entsprechend vor allem die regionalen adeligen Führungskräfte, die Herzöge und Grafen, aber auch der niedere Adel und die Ritterschaft. Gerade auch jene ungesteuerten Energien und Initiativen des niederen Adels, dem nur begrenzte oder auch gar keine politische Herrschaft zukam, waren es, denen sich die Kirche verstärkt zuwandte. Den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Herstellung des Friedens einerseits und Reconquista-Aktivität andererseits hat Bonnassie in seiner Geschichte Katalaniens wohl mit Gültigkeit auch für andere Gebiete aufgezeigt: «Eine der wichtigen Ursachen für die innere Unordnung in Katalanien (seit etwa 1020/30) war zweifellos die erzwungene Müßigkeit der Aristokratie, die sich am Kampf in den Grenzgebieten verhindert sah. Die Rückkehr des Friedens im Innern zog daher, zum großen Teil, die Wiederaufnahme der Feindseligkeiten nach außen hin nach sich: il fallait trouver un exutoire à la vitalité belliqueuse des grands»¹⁵.

Ein Essai über Entwicklung und Bedeutung des hochmittelalterlichen Adels- und Ritterstandes, die in der neueren Forschung besonderes Interesse (zumeist freilich erst für die Zeit seit dem 12. Jahrhundert) gefunden haben¹⁶, ist hier weder angebracht noch nötig. So soll der Hinweis genügen auf die religiöse «Erziehung», welche die Kirche hier übernommen hat¹⁷. Adel und Ritter waren nicht einfach nur Objekte einer restriktiven kirchlichen Gesetzgebung, sie waren in der neuen Friedensordnung, und zumal in der *treuga Dei*, auch Rechtssubjekt in eigener Verantwortung; zugleich wurde das adelige ritterliche Leben von geistlichen, liturgischen Zeremonien, von vielfältiger religiöser Symbolik umgeben und mitgeformt. Kirchliche Zeremonienbücher, Ordines und Pontificalia, Rechts- und Moralthandbücher wie etwa das von Bonizo von Sutri (*Liber de vita christiana*) und andere geben Aufschluß von solchem Bemühen der «Verchristlichung» des europäischen Adels¹⁸, von der allgemeinen und kontinuier-

¹⁵ BONNASSIE, La Catalogne 2, 662.

¹⁶ Nur auswahlweise sei verwiesen auf die Aufsatzsammlungen von BORST (Hg.), Das Rittertum im Mittelalter; EIFLER (Hg.), Ritterliches Tugendsystem; CONTAMINE (Hg.), La noblesse au moyen âge; DUBY, Hommes et structures; REUTER (Hg.), The medieval nobility; vgl. auch VAN LUYN, Les milites dans la France du XI^e siècle; FLORI, L'essor de la chevalerie; DERS., L'idéologie du glaive.

¹⁷ Auch dazu nur einige Auswahlangaben: Aufsätze in: I laici nella societas christiana; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 51 ff., 185 ff. sowie Exkurs I (Benediktionen), S. 326 ff.; vgl. auch ROBINSON, Gregory VII and the soldiers of Christ.

¹⁸ Bonizo von Sutri, Lib. de vita christ., besonders Buch VII (PERELS, S. 230 ff.). VII, 28 De militibus (S. 248 f.) sei hier nur als ein Beispiel genannt, ebenso etwa das weit verbreitete, von VOGEL-ELZE edierte Pontificale Romano-Germanicum 2, 378 ff. (Fahnensegen und Schwertsegen, Gebet für das Heer); Gebete und Benediktionen vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, Exkurs I, S. 326 ff.; DELARUELLE, Idée de croisade, S. (60) ff. u. ö. – Zu Bonizos «Gebotskodex für den Ritter» vgl. ERDMANN, a. a. O., S. 233 ff.

lichen seelsorglichen Betreuung der Laien abgesehen, wie sie von Bischofs-, Pfarr- und Grundherrschaftskirchen ausging. Mit den Spielregeln des sich entfaltenden klassischen Feudalismus, mit der auch da wirkenden kirchlichen Gesetzgebung, mit den Ordnungen der Friedenskonzilien und der *treuga Dei*, in der kirchlichen wie profanen Literatur bildeten sich, teils auch noch an ältere Schriften und Traditionen anknüpfend, nun immer deutlicher die Lebensnormen für den christlichen Laienadel heraus.

Den Mailänder Ritter und Patariaführer Erlembald soll Urban II. posthum hoch geehrt haben, indem er 1095 in Mailand an der feierlichen Erhebung und Neubestattung der Gebeine des 1075 gefallenen *miles Christi* teilnahm¹⁹. Als imponierendes Vorbild christlichen Adels mußte, zumal im Rom Gregors VII. und dann Urbans II., die Markgräfin Mathilde von Tuszien-Canossa erscheinen, über die Wilhelm von Malmesbury freilich als christliche Amazone spöttelte²⁰. Aber das waren Ausnahmefälle in der besonderen Situation der oberitalischen Reformkämpfe und des Konflikts zwischen Papsttum und Kaisertum. Es gab das allgemeine Idealbild des christlichen Adels Herrn sozusagen im «normalen» Leben, und ein solches – schon reformerisches – Musterbild kann Odo-Urban in Cluny kennengelernt haben in der Gestalt des heiligen Gerald, Grafen von Aurillac, dessen Biographie der Abt Odo von Cluny verfaßt hat, vergleichbar mit einer anderen monastischen Adelsvita, der Biographie des Grafen Burchard, verfaßt von einem Mönch der Abtei St.-Maur-des-Fossées um die Mitte des 11. Jahrhunderts²¹.

¹⁹ Vgl. eine spätere Notiz des 14. Jh. zu Landulf, Hist. Mediolanens. III, 30 (MGH SS 8, 97) sowie eine Inschrift mitgeteilt von RUINART, Vita Urbani II (MIGNE, PL 151, 150). ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 130 (128 ff.); MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 452 f. Eine förmliche Kanonisation war damit nicht verbunden, und daß Urban den Märtyrer der Pataria offiziell «unter die Zahl der Heiligen aufgenommen» hat (PAGI, Critica hist.-chron. in Annal. Card. Baron., in: BARONIUS, Ann. Eccles. XI (1740) col. 1255), läßt sich nicht erweisen; vgl. auch VIES DES SAINTS 6 (27. Juni), S. 461 zu Arial und Erlembald: «ils n'ont pas été canonisés par Rome. Leur culte fut un culte simplement populaire». Als *miles Dei* und Heiligen rühmte den Mailänder Ritter besonders Bonizo von Sutri, Lib. ad amicum VII (MGH Ldl 1, 599 und 605).

²⁰ Vgl. Bonizo von Sutri, Lib. ad amicum IX (MGH Ldl 1, 620): *miles Dei* und *filia b. Petri*; Donizo, Vita Mathildis (SIMEONI, MURATORI² 5, 2, S. 62 u. ö.); Vita S. Anselmi episc. Lucens. (PASZTOR, Una fonte per la storia dell' età Gregoriana, Bull. dell' Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo 72, 1960). – Urban II. JL 5464, It. Pont. 3, 321, Nr. 4 und It. Pont. 10, 471 Nr. 25 (*b. Petri filia*), JL 5738, It. Pont. 7, 1, 330 Nr. 8 (*unica b. Petri filia*). – Wilhelm von Malmesbury, Gesta Reg. Anglor. III, 289: ... *sed aequiori ut videbatur causae affuit militia Matildis Marcisae, quae oblita sexus, nec dispar antiquis Amazonibus, ferrata virorum agmina in bellum agebat femina* (STUBBS 2, S. 343).

²¹ Odo von Cluny, Vita Geraldi comitis Auriliacensis (MIGNE PL 133, 639-704);

An erzieherisch präsentierten Beispielen des 10. Jahrhunderts, in das die Grafen Gerald und Burchard gehörten, wird in diesen Viten ein neuer Typus des kriegerischen Adels Herrn dargestellt. Kriegerische Aktivität, ob die militärische Macht nun tatsächlich ausgeübt wird (wie im Fall der Vita Burcardi) oder vorzugsweise nur demonstriert zu werden braucht (wie im Falle der Vita Gerald), wird sozusagen «neu entdeckt als Form christlicher Laientugend» und erscheint, richtig eingesetzt (für Bevölkerung und Kirche) nicht mehr schlechthin verwerflich, sondern geradezu als «ein Mittel zur christlichen Vervollkommenung» (Delaruelle). Das zeigt, noch eher zurückhaltend, die Vita Gerald des Abts von Cluny, schon unbefangener und deutlicher die Vita Burchardi des Mönchs von St.-Maur. Gerald von Aurillac erscheint darüber hinaus noch insofern als Musterbeispiel, weil er ein besonderer Verehrer des heiligen Petrus ist, wiederholt nach Rom reist, auch Besitzungen, insbesondere das von ihm gegründete Peter- und Paulskloster von Aurillac, dem heiligen Petrus aufträgt, unter Jahreszinszahlung an Rom, und mit alledem recht eigentlich als Typus eines *fidelis beati Petri* erscheint²². Einem dieser Ritter, der nach einem bewegten Leben des Kampfes (um sein Erbe), des päpstlichen Dienstes (bei Gregor VII.) den Ritterstand aufgegeben hatte, um 1077 Mönch geworden und im Ansehen der Heiligkeit gestorben war, dem Grafen Simon von Crépy (Valois), soll Odo-Urban II. ein Epitaph verfaßt haben²³.

So zeigt sich allenthalben, nicht nur in der Friedensbewegung, die in ihrer «aktiven Phase» auch selbständig gegen Friedensbrecher und Friedensverweigerer vorging, daß man sich mit den kaum erträglichen Adelsfehden und Gewalttätigkeiten nicht als mit einer im feudalen Leben unvermeidlichen Tatsache ab-

DELARUELLE, *Idée de croisade*, S. (56) ff.; ROUSSET, *L'idée chevaleresque*, S. 264 ff., beide mit vergleichender Untersuchung dieser Vita und der ebenfalls sehr charakteristischen Biographie des Grafen Burchard von dem Mönch Odo in St.-Maur-des-Fossées (ed. BOUREL DE LA RONCIÈRE, *Vie de Bouchard le Vénérable*, Paris 1892); LEWIS, *Count Gerald of Aurillac*, S. 41 ff.; LAMMA, *Momenti di storiografia cluniacense*, S. 21 ff.; FUMAGALLI, *Note sulla vita Gerald*, S. 217 ff.; SCHNEIDER, *Aspects de la société dans l'Aquitaine carolingienne*, S. 8 ff.; COWDREY, *Cluny and the first crusade*, S. 288 ff. und S. 294 ff.; LOTTER, *Idealbild adeliger Laienfrömmigkeit*, S. 76 ff.

²² Vgl. auch BECKER, *Politique féodale d'Urbain II*, S. 55 f. – JL 5563 (An. Jur. Pont. 10, 537, PFLUGK-HARTTUNG, *Acta* 1, 59 Nr. 62) vom 19. April 1095, wahrscheinlich eine spätere Kopie mit Interpolationen (Klosterweihe durch Urban II., auch Passus über die Besetzung klostereigener Pfarrkirchen).

²³ Vita b. Simonis Comitis Crespeiensis (D'ACHÉRY ET MABILLON, *AA SS OSB Saec. V pars 2*, 1701, 374-383, S. 383); Epitaph auch bei RUINART (MIGNE PL 151, 581 f.). – Zu Simon von Crépy vgl. FLICHE, *Règne de Philippe I^{er}*, S. 147 ff.; LÜHE, *Hugo von Die*, S. 34 f.

gefunden hat; vielmehr appellierte man eindringlich an den Verantwortungssinn der Adelsherren für ihr Land, für das Volk und die Kirchen und versuchte, die kriegerischen Kräfte zu steuern, moralisch und praktisch. Der gleiche Adel und dasselbe Rittertum, die jene Friedensbewegung mittragen sollten, sollten nun auch an einer anderen, von Gott angezeigten Bewegung mitwirken: an der Reconquista und Restauratio in den Grenzbereichen der Christenheit.

Damit wird das bedeutendste Kreuzzugsmotiv berührt, mit dem Odo-Urban bereits vor seinem Pontifikat in der Reimser Kirchenprovinz und in Cluny und seinem «Imperium» vertraut geworden ist: die Mitwirkung des französischen und normannischen Adels, auch einiger italienischer Seestädte, an jenem Vorgang, den man als europäische Expansion im Mittelmeerraum bezeichnen kann.

Diese Aktion ist von Anfang an durchaus eigenständig von den spanischen Königen, Grafen und Rittern, vom normannischen Adel, auch von Seestädten wie Pisa und Genua, in denen Adel und Bürger sich zusammenfanden, eröffnet und getragen, dann vom innerkontinentalen westeuropäischen Adel und Rittertum – teils auf Anruf aus diesen Grenzgebieten – unterstützt worden. Es sind, von den Königen Kastiliens und Aragons abgesehen, wiederum die regionalen Kräfte, die hier wirksam werden, nicht etwa das Kaisertum und nicht kaiserliche Burgund- und Italienpolitik, auch nicht das französische Königtum. Und auch hieran haben die Kirchen, die teils in ihrer Existenz, teils in ihren Interessensphären davon berührt wurden, haben die Bischöfe und die Mönche Anteil genommen, auch hier hat sich schließlich das Papsttum selbst fördernd, gelegentlich lenkend, eingeschaltet; und sehr rasch sind diese vielfältigen Unternehmungen in Spanien, in Korsika und Sardinien sowie in Sizilien zum gerechten und heiligen Krieg geworden – nicht nur in der offiziellen Auslegung durch die Kirche, sondern auch in der Selbstdarstellung durch Initiatoren und Teilnehmer. Das waren keine Kreuzzüge – gelegentlich ging es «nur» um politische oder strategische Arrondierungen und Absicherungen, auch um Aktionen gegen muslimische Mittelmeerpiraterie; und es gilt von vornherein den tatsächlichen Kreuzzug von der christlichen Reconquista zu unterscheiden. Aber das, was Urban 1095 konzipiert und gepredigt hat, war ursprünglich nichts anderes als eine große, allgemeine Reconquista-Hilfe, jetzt eben für Byzanz und den christlichen Orient. Er selbst unterschied (bei aller Gleichsetzung der Bewegungen in kirchlicher Sicht) sehr deutlich zwischen diesen Unternehmungen, zwischen den Kriegsschauplätzen und den an die jeweilige Front gehörenden Kämpfern. Was hier im Westen (und von da aus gesehen, schließlich auch im byzantinischen Osten) vor sich ging, war die jedenfalls gerechte Verteidigung von Land, Volk und Kirchen, die allmählich in die Offensive übergang zur ebenso gerechten Zurückgewinnung ehemals christlichen Landes, Volkes und christlicher Kirchen, die an die heidnische Gewaltherrschaft verlorengegangen waren. Nach diesem Vorgriff auf die Zeit des Pontifikats ist wieder auf die früheren Jahre zurückzukommen,

denn man kann wohl annehmen, daß Odo-Urban schon frühzeitig die Reconquista-Entwicklung in solcher Perspektive zu sehen begann.

Sehr wahrscheinlich hat der Reimser Archidiakon von einem der bedeutenden Spanienunternehmen Näheres erfahren, das 1064 zur zunächst nur vorübergehenden Eroberung der Stadt Barbastro geführt hat; denn an diesem Barbastro-Feldzug haben außer den spanischen Kräften (König von Aragon, Grafen von Barcelona und Urgel) zahlreiche französische Adelsherren und Ritter teilgenommen, aus Aquitanien, Burgund, Normandie, vor allem auch aus der Île de France und der Champagne²⁴. Es bedarf angesichts des heutigen Forschungsstandes keiner umständlichen Beweisführung mehr, daß dieses Unternehmen, wie überhaupt die gesamte spanische Reconquista und ihre Unterstützung durch Franzosen, Normannen, gelegentlich auch durch italienische Seestädte, nicht als Kreuzzug angesehen werden kann. Aber man darf annehmen, daß auch dieser Kriegszug wie manche andere in Spanien nicht nur von der Verteidigungspolitik und Reconquista-Initiative und gewissen machtpolitischen Interessen etwa des Herzogs von Aquitanien sowie Abenteuer- und Eroberungslust, Tatenrang und Versorgungspolitik normannischer und französischer Teilnehmer²⁵ geprägt war, sondern auch von religiösen Motiven mitgetragen war. Sie werden um so weniger gefehlt haben, als an diesem Unternehmen auch (spanische) Bischöfe beteiligt waren und manche der Führungspersönlichkeiten dieser Bewegung schon damals oder wenig später zu Cluny und zum Reformpapsttum in engerer Beziehung standen.

Auch das Papsttum selbst hat, wenngleich vielleicht nicht speziell zu diesem Barbastro-Feldzug, so doch grundsätzlich zu der Reconquista, bereits mit Alexander II. positiv Stellung genommen. In einem viel diskutierten, nur frag-

²⁴ Zum Barbastro-Feldzug vgl. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne*, S. 131 ff.; DUPONT, *Les cités de la Narbonnaise*, S. 494 ff.; RICHARD, *Comtes de Poitou* 1, 289 ff. Die vielfach vertretene Ansicht, es habe sich dabei um einen «Kreuzzug» gehandelt, vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 124 ff. (Spanienkreuzzug), BOISSONNADE, *Cluny, papauté, croisade*, S. 270 ff. («première grande croisade internationale»), GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, S. 51 («la primera forma de cruzada, una verdadera cruzada»), zurückhaltender DEFOURNEAUX, a. a. O., S. 131, haben insbesondere NOTH, *Heiliger Krieg*, S. 109 ff., und FERREIRO, *Siege of Barbastro*, S. 129 ff., mit Recht abgelehnt, vgl. auch ENGELS in der Besprechung des Buches von Goñi Gaztambide, *HJb* 81 (1962) 348 f., und allgemein seinen Artikel *Reconquista*, in: *Sacramentum Mundi* 4 (1969), 67-71. – Auch spanische Bischöfe (von Barcelona, Ausona, Gerona) haben an diesem Unternehmen teilgenommen, vgl. NOTH, a. a. O., S. 116.

²⁵ DELARUELLE, *Idée de croisade*, S. (75) erwähnt die freilich unsichere Episode, daß Graf Robert I. (der Friese) von Flandern, zunächst noch mangels entsprechender Erfolgsaussichten, seinen Vater gebeten habe, ihm Ritter zu geben, damit er sich bei den Sarazenen in Spanien eine Herrschaft erobern könne.

mentarisch überlieferten Schreiben *Clero Vulturnensi* (= *Urgellensi*?) sicherte Papst Alexander II. den Spanienkämpfern, die *divinitus admoniti* dorthin ziehen wollten, die Umwandlung der Bußstrafen für ihre Sünden in jene Kriegsmühen als *penitentia* zu, was in uneigentlicher Terminologie meist als «Ablaß» bezeichnet wird²⁶. Es war das gleiche Prinzip, wie es Urban II. später für die Reconquista ebenso wie für den Kreuzzug anwenden sollte. Der Papst hat die Spanienkämpfer – *eos qui in Ispaniam proficisci destinarunt* kann ebenso die auswärtigen Reconquista-Helfer wie die Spanier selbst in ihrem Kriegszug gegen das muslimische Spanien bezeichnen – in ihrem Vorhaben ausdrücklich bestärkt, so wie er auch in zwei weiteren, ebenfalls nur fragmentarisch überlieferten Briefen dem Kampf gegen die Sarazenen eine rechtliche Sonderstellung eingeräumt hat. So schrieb er dem Erzbischof Wifred von Narbonne, durch kirchliches wie weltliches Gesetz sei das Töten verboten, außer bei strafrechtlicher Verbrechensverfolgung und beim Kampf gegen die Sarazenen, und energisch wandte er sich gegen die mit der Reconquista offenbar ebenso schnell und leicht wie mit dem Kreuzzug sich verbindende Judenverfolgung. An den spanischen Episkopat schrieb er im gleichen Sinne, indem er zwischen der *causa Judaeorum et Sarracenorum* unterschied: Im Gegensatz zu den Juden, die nirgendwo aufsässig seien, würden die Sarazenen, welche die Christen verfolgten und aus ihren Städten und Amtssitzen vertrieben, mit Recht bekämpft²⁷. Der Sarazenenkampf erschien trotz des Grundsatzes: *Non enim gaudet Deus effu-*

²⁶ Alexander II. JL 4530 (Coll. Brit. Alexandri II ep. 58, LOEWENFELD, Epist. Pont. Rom. Nr. 82, S. 42). Wenn das Schreiben, wie zumeist vermutet wird, zu 1063 gehört und sich auf den Barbastro-Feldzug bezieht, so liegt es nahe, statt der merkwürdigen Adresse «An den Klerus vom (Kastell oder Gebiet?) Volturmo» (vgl. It. Pont. 8, 236 f., ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 125) als Empfänger eher den Klerus von Urgel (*Clero Urgellensi*) anzunehmen und eine Kopistenverschreibung zu vermuten; denn am Barbastro-Feldzug hat insbesondere auch der Graf Ermengaud III. von Urgel teilgenommen, vgl. NOTH, Heiliger Krieg, S. 116; FERREIRO, Siege of Barbastro, S. 138 ff.; SOBREQÜÉS I VIDAL, Els Barons de Catalunya, S. 24 f.; BONNASSIE, La Catalogne 2, 665. – Der «Ablaß» wird hier deutlich definiert: Die Krieger sollen zuvor ihrem Bischof ihre Sünden bekennen und entsprechende Buße erhalten, während der Papst diese Buße kraft der Autorität der Apostelfürsten Petrus und Paulus wieder aufhebt und Vergebung der Sünden verheißt, die er durch sein Gebet vermittelt.

²⁷ JL 4533 an Wifred von Narbonne (Coll. Brit. Alexandri II ep. 61, LOEWENFELD, Epist. Pont. Rom. Nr. 63, S. 43 f.): *Omnes leges tam ecclesiastice quam seculares effusionem humani sanguinis dampnant, nisi forte commissa crimina aliquem iudicio puniant, vel forte, ut de Sarracenis, hostilis exacerbatio incumbat.* – JL 4528 an die spanischen Bischöfe (Coll. Brit. Alex. II ep. 56, MIGNE PL 146, 1386 f.): Die Juden dürfen nicht verfolgt werden, aber *in illos enim, qui Christianos persequuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, juste pugnatur.*

*sione sanguinis neque laetatur in perditione malorum*²⁸ als etwas Besonderes, vom allgemeinen Tötungsverbot Ausgenommenes.

Das alles ist hier noch vorsichtig und zurückhaltend, ohne weitere Begeisterung geschrieben (und wohl gerade deshalb und wegen der knappen Formulierungen für Kanonessammlungen exzerpiert worden) und erscheint eher als eine Art Rechtsauskunft auf Anfragen oder als Stellungnahme zu Nachrichten aus Südfrankreich und Nordspanien. Mit päpstlichen Aufrufen zur Reconquista und zum Heidenkrieg hat es noch nichts zu tun, wohl aber ist es offizielle päpstliche Billigung des Kampfes gegen die Sarazenen.

Einen prominenten Spanienkämpfer aus der Champagne, der auch mit der Reimser Kirche in unmittelbarem Zusammenhang (wenn auch anscheinend in meist unfreundlichen Beziehungen) stand, könnte Odo aus seiner Zeit als Archidiacon in Reims selbst gekannt haben, den Grafen Ebolus (II.) von Roucy, einen turbulenten, kriegerischen Lehnsherrn mit weitverzweigten dynastischen Verbindungen²⁹. Für die Könige Philipp I. und Ludwig VI. war er ein kaum zu bändigender Vasall, seine Haltung gegenüber der Kirche wechselte zwischen Übergriffen auf Kirchengüter (vor allem der Kirche von Reims) und frommen Schenkungen. Graf Ebolus hatte, wohl Anfang der 70er Jahre, für sein Spanienunternehmen, das er mit großem Aufwand betrieb, mit dem Papst (Alexander II. unter Assistenz Hildebrands) einen Vertrag geschlossen, demzufolge er seine künftigen Eroberungen in Spanien dem heiligen Petrus zu Lehen auftragen

²⁸ JL 4532 an den Vizegraven Berengar von Narbonne (Coll. Brit. Alex. II ep. 60, MIGNE PL 146, 1387); auch dies ist wieder im Zusammenhang mit der Verurteilung von Judenverfolgungen geschrieben, aber doch grundsätzlich und allgemein (mit Bibelzitat Sap. 1, 13) formuliert.

²⁹ Ebolus selbst hatte Sybille, eine Tochter Robert Guiscards, geheiratet, seine Schwester Felicitas war mit dem König Sancho Ramirez von Aragon vermählt; sein Bruder Andreas war Graf von Arcis-sur-Aube und Seigneur von Ramerupt, ebenfalls ein mächtiger Adelsherr in der Champagne und der Reimser Kirchenprovinz. Familienverbindungen scheinen nicht nur zum nordfranzösischen und burgundischen Adel bestanden zu haben, sondern auch in den Episkopat (Reims, Laon, Langres) hineingereicht zu haben; vgl. MORANVILLE, *Origine de la maison de Ramerupt-Roucy*, besonders S. 177 ff.; PÉRIÈRE, *Essai généalogique sur les comtes et le comté de Roucy* (1957) war mir nicht zugänglich; PETIT DE VAUSSE, *Croisades Bourguignonnes*, S. 261 f.; BOISSONNADE, *Cluny, papauté, croisade*, S. 274 f. Vgl. auch FLICHE, *Règne de Philippe Ier*, S. 319 f., 327 f. (zum Spanienzug des Grafen) u. ö.; zu Ebolus und seinem Sohn Guischartus vgl. Suger, *Vita Ludovici Grossi VI* (WAQUET, S. 24 ff.). – Zu einem anderen Spanienfahrer aus der Île de France, Wilhelm Carpentarius, Vizegraf der königlichen Burg zu Melun, vgl. Guibert von Nogent, *Gesta Dei* IV, 8 (RHC Hist. occ. 4, 174). Über erfolgreiche spanische Hilfewerbung in ganz Frankreich berichtet auch die Chronik von St.-Maixent zum Jahr 1087 (VERDON S. 148).

wollte. Im April 1073 gab Gregor VII. Anweisung an seine Legaten in Gallien und Spanien, die *causa Evuli comitis de Roceo* in Zusammenarbeit mit dem Abt von Cluny weiter zu verfolgen im Sinne des mit der Kurie geschlossenen Vertrags *de terra Hyspaniae*; man müsse darauf bedacht sein, bei der Expedition geeignete Leute mitzuschicken, die in Spanien dann sowohl kirchlich als auch bezüglich der Rechte des heiligen Petrus entsprechend wirksam werden könnten; ferner sollten auch andere Fürsten, die sich an der Spanienfahrt des Grafen beteiligen wollten, zum Beitritt zu diesem Vertrag angehalten werden. Als enger Mitarbeiter des Abts Hugo von Cluny könnte auch sein Großprior Odo von dieser Sache Kenntnis gehabt haben. Gleichzeitig wandte sich Gregor VII. auch an die französischen Adelsheerführer, die nach Spanien ziehen wollten, und schärfte ihnen ein, daß das Königreich Spanien seit alters her Eigentum des heiligen Petrus sei, wenngleich bislang noch von den Heiden besetzt, was jedoch diesen Rechtsanspruch keineswegs aufhebe. Der Papst beschrieb ihnen kurz den Inhalt des Vertrags mit Ebolus von Roucy und forderte sie auf, sich ebenfalls an diese Vereinbarungen zu halten; und er machte recht deutlich, es komme ihm vor allem darauf an, daß mit der Vertreibung der Sarazenen die zurückgewonnenen Gebiete unter die Besitzhoheit des heiligen Petrus gestellt würden, andernfalls wolle er lieber mit apostolischer Autorität dieses ganze Spanienunternehmen verbieten³⁰.

Auch bei Gregor VII. ist es noch nicht der große, begeisterte Aufschwung christlicher Reconquista, sondern für ihn stehen im Vordergrund der Lehnungsvertrag mit den Spanienkämpfern und die Sorge um Wahrnehmung materieller Rechte des heiligen Petrus, die ihn für dieses Unternehmen eintreten lassen. Immerhin gilt dabei implizite der Krieg gegen die Sarazenen als gute und gerechte Sache (*causa justissima*): Wiedergewinnung von *terra sancti Petri*. Freilich scheint das ganze Unternehmen keinen weiteren Erfolg gehabt zu haben, man hört in der Folge nichts mehr davon.

Unter Urban II. ist von so weitgehenden päpstlichen Rechtsansprüchen keine Rede mehr; der noch an anderer Stelle zu erörternde Fall der Reconquista und Restauratio von Tarragona, den Urban sehr eifrig betrieb, scheint doch anders gelagert zu sein, wenngleich auch hier ein Vertrag mit dem Grafen von

³⁰ Gregor VII. Reg. I, 6 an die päpstlichen Legaten in Gallien und Spanien (CASPAR I, S. 9 f.) und Reg. I, 7 an die Fürsten, die nach Spanien ziehen wollen (S. 11 f.), beide vom 30. April 1073. Die besonderen Beziehungen zwischen dem Grafen von Roucy und dem Apostolischen Stuhl haben dann noch weiter gedauert; 1080 forderte Gregor VII. den *nobilis et gloriosus comes* auf, zur Vertreibung des aufsässigen Erzbischofs Manasse I. von Reims und zur Neuwahl eines geeigneten Erzbischofs mitzuwirken (Reg. VIII, 18, S. 539 f.). Damals war der ehemalige Reimser Archidiakon und Cluniazenserprior Odo bereits in der Umgebung Gregors VII. tätig.

Barcelona vorlag; aber die Unterstellung Tarragonas unmittelbar unter Rom war nicht eigentlich wesentlich für die vom Papst geförderte Reconquista³¹.

In Cluny, und dort wohl noch eindringlicher, hat Odo-Urban weitere Kenntnisse und Erfahrungen in der Angelegenheit der spanischen Reconquista gewinnen können. Auch aus Burgund zogen wiederholt Adelsherren und Ritter nach Spanien, um dort im Heidenkrieg zu helfen, schon seit den 60er Jahren, verstärkt dann in den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts, als dort die Almoraviden die Reconquista König Alfons' VI. in ernste Gefahr brachten. Einige bedeutendere Namen seien genannt: Graf Theobald von Semur, der um 1065 in Spanien gefallen war und in Paray-le-Monial bestattet wurde, Graf Hugo von Chalon-sur-Saône, insbesondere die Herzöge Hugo I. und Odo von Burgund mit ihren Rittern, dann Heinrich und Raimund von Burgund, die beide in der spanischen Geschichte Bedeutung gewannen, Heinrich als späterer Begründer Portugals. Nachdem König Alfons VI. von Kastilien um 1079/80 Constanze von Burgund geheiratet hatte, entstanden später (durch Heinrich und Raimund) weitere dynastische Verbindungen zwischen Burgund und der kastilischen Königsfamilie. Abt Hugo von Cluny selbst stand vor allem mit König Alfons VI. in engsten Beziehungen, er war auch, möglicherweise schon 1077 anlässlich seiner Reise nach Toulouse, dann 1090, selbst nach Spanien gereist. Dies alles, auch die weitreichenden Beziehungen und Verbindungen Clunys, die Abt Hugo einmal in einem Schreiben an alle Cluniazenser aufzählte³², vor allem nach Aquitanien, Katalanien, Aragon und Kastilien, ist vielfach dargestellt worden und braucht hier nicht mehr im einzelnen erörtert zu werden³³.

Entscheidend war das innere Verhältnis, die geistige Einstellung Clunys und der Cluniazenser zur Reconquista und, damit zusammenhängend, später zum Kreuzzug. Auch hier, wie schon im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen und besonders mit der kirchlichen Friedensbewegung, muß man sich vor Überschätzung der cluniazensischen Aktivität und vor allzu schneller Präzisierung der einzelnen Faktenzusammenhänge hüten: auch bezüglich der Reconquista waren

³¹ Vertrag mit dem Grafen von Barcelona: Lib. Cens. (FABRE-DUCHESNE, 1, 468 Nr. 216); vgl. auch 1, 16*; 1, 213 und 216 (Cencius); 2, 116 (Albinus); JL 5401, 5406 a, 5417, 5450, 5465 und KEHR, Papsturkunden in Spanien, Katalanien 2, 286 ff., Nr. 22-23.

³² *Imprecatio b. Hugonis abbatis* (COWDREY, Miscellanea, Studi Gregor. 11, Nr. 9, S. 173): *nec solum in hac nostra regione, verum etiam in Italia, in Lotaringia, in Anglia, Normandia, Francia, Aquitania, Guasconia, Provintia atque Hyspania...*

³³ Vgl. DEFOURNEAUX, Les Français en Espagne, S. 131 ff., 141; PETIT DE VAUSSE, Croisades Bourguignonnes, S. 261 ff.; BOISSONNADE, Cluny, papauté, croisade, S. 257 ff.; DELARUELLE, Idée de Croisade, S. (75) ff.; COWDREY, Cluny and the first crusade, S. 297 ff.; TELLENBACH, Neue Forschungen über Cluny, darin auch über die Reisen Abt Hugos; DIENER, S. 355 ff.; insbesondere die Beziehungen zu Moissac und spanischer Reconquista erörtert CAPELLE, The representation of conflict, S. 81 ff.

die Cluniazenser weder die Initiatoren oder Organisatoren noch die planmäßigen Propagandisten der Unternehmung. Die älteren Forschungsthesen und deren Überbewertung der Rolle Clunys sind schon von Erdmann korrigiert worden, der neuere Forschungsstand wurde von Tellenbach und Cowdrey treffend skizziert³⁴. Was hier bestimmend wurde, war eine zunächst noch zurückhaltende, dann zunehmend positive Einschätzung des Kampfes und Kriegertums unter bestimmten moralischen Voraussetzungen und das Fürbittgebet für die im Sarazenenkrieg kämpfenden Könige, Fürsten und Krieger. Es war wiederum die religiöse Motivation, mit der die Cluniazenser dazu beitrugen, dem Sarazenenkrieg den Charakter des gerechten und heiligen Krieges zu verleihen, und es war die pastoral sich weithin auswirkende Grundeinstellung zum Leben, bei der eine Kernfrage christlicher Existenz lautete: Wie kann der Mensch, insbesondere der Laie, die Vergebung seiner Sünden und das ewige Heil erlangen? Wie kommt der Laienchrist, insbesondere der ritterlich-adelige Krieger, zur *remissio peccatorum*? Das Mittel hierzu ist in der mittelalterlichen Welt von jeher in Schenkungen und Stiftungen für die Kirche gesehen worden sowie in der Pilgerfahrt, ferner aber in der gewissenhaften Erfüllung der Standespflichten, wofür sich gerade jetzt für den kriegerischen Laien der Anschluß an die Gottesfriedensbewegung, das Einhalten der *treuga Dei* und das Eintreten für Frieden und Schutz der Bevölkerung und der Kirchen anbot. Der andere Weg, der Eintritt ins Mönchtum, in das vollkommene christliche Leben, blieb zwar der beste, empfahl sich aber keineswegs immer und erschien im Zuge der allgemeinen moralischen Entwicklung in der Beurteilung von Herrschaft und Kriegswesen auch weniger notwendig – ja gerade bei frommen Adels Herrn nicht einmal ratsam. Am Beispiel des Herzogs Hugo I. von Burgund, dessen Eintritt ins Kloster Gregor VII. trotz des Widerspruchs des Abts Hugo verhindern wollte, und des Königs Alfons VI., dem Abt Hugo nun seinerseits die Absicht, Mönch zu werden, ausredete, hat Cowdrey u. a. den Meinungswandel des Cluniazenserabtes gegenüber dem Laienadel und seiner Rolle in der Welt zu veranschaulichen versucht³⁵.

³⁴ Mit Überschätzung der Funktion und Aktion Clunys: BOISSONNADE, Cluny, papauté, croisade, S. 257 ff.; DEFOURNEAUX, Les Français en Espagne, S. 131 ff., 139; noch CAHEN, Orient et occident, S. 55, ist der Meinung, Cluny habe hier organisiert und rekrutiert; vgl. auch teilweise noch DELARUELLE, Idée de Croisade, S. (75) f., doch dann sehr viel vorsichtiger und angemessener, mit Erörterung der cluniazensischen Spiritualität als Wirkfaktor, S. (134) ff., (139) ff. – ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 60 ff.; TELLENBACH, Wesen der Cluniazenser, in: Cluny (WdF 241), S. 132; COWDREY, Cluny and the first crusade, S. 291 ff., 298 ff.; Gebet und fromme Werke der Cluniazenser für den kastilischen König vgl. auch Vita S. Hugonis und Fürbitteordnung Abt Hugos bei COWDREY, Stud. Gregor. 11, S. 59, 159 ff. (*Statuta pro Alphonso reg. Hisp.*).

³⁵ COWDREY, Cluny and the first crusade, S. 291, 300; doch dürfte dieser Umschwung

Wahrscheinlich unvergessen war in Cluny die erschreckende Episode aus dem Leben des Abts Maiolus, der auf der Rückkehr von einer Romreise von den räuberischen Sarazenen der Provence in Geiselhaft genommen worden war und nur durch ein erhebliches Lösegeld wieder hatte freigekauft werden können. Der Verfasser der Maiolus-Vita, Abt Odilo von Cluny, brachte den berichteten Vorfall in Zusammenhang mit der Vertreibung der Sarazenen aus der Provence durch den Grafen Wilhelm von Provence (um 972), *illustrissimum virum et christianissimum principem*³⁶. In der Tat hatten weder königliche noch kaiserliche Macht hier Hilfe bringen können, wiederum waren es die regionalen Adelskräfte, hier die Grafen von Provence, die den Kampf gegen die Feinde und Verfolger der Christen siegreich vollbrachten. Die Erzählung und ihre hagiographische Interpretation gehören, trotz der positiven Wendung der Dinge, von der dabei berichtet wird, noch ganz in den früheren Zusammenhang der Erlebnisse und Empfindungen von Bedrängnis und Hilflosigkeit, wie man sie im früheren Mittelalter noch bis ins 11. Jahrhundert hinein antrifft. Noch stärker in eine eher niedergedrückte, pessimistische Stimmung und in die Atmosphäre der verlustreichen Defensive, in die man sich noch allenthalben gedrängt sah, gehört die seltsame Geistergeschichte, von der Rudolf Glaber in seinen Historien beim Bericht *De infestatione Sarracenorum* zu erzählen weiß. Da tritt im Konvent von Moutiers-Saint-Jean (Diözese Langres) plötzlich unter Führung eines Bischofs, der am Altar des Kriegsheiligen St. Mauritius die Messe liest, eine große Schar von Gestalten in Martyrergewändern auf, die sich als Gefallene im Kampf gegen die Sarazenen (*ob tutelam patriae catholicaeque plebis defensionem*) vorstellen und dann unter geheimnisvollen Todesbotschaften wieder verschwinden³⁷. Das ist mit dem Ernst, mit dem es vorgetragen wird, doch mehr als eine abergläubische Gespenstergeschichte; es ist Ausdruck

in der Beurteilung militärischer Adelstätigkeit und Adelspflicht bei Hugo weniger durch materielle Erwägungen bestimmt gewesen sein (wie COWDREY, S. 298 ff., annimmt), sondern eher mit der allgemeinen Meinungsentwicklung und mit der gefährlichen Bedrohung des Reconquista- und Restaurationswerkes infolge der Gegenoffensive der Almoraviden von 1086 im Zusammenhang stehen.

³⁶ Odilo von Cluny, Vita Maioli abb. Cluniac. (AA SS Mai 2, 687 ff.) cap. 3 (*Presagium de Saracenis e Provincia ejeciendis*); vgl. auch Syrus, Vita S. Maioli (MGH SS 4, 653 f.); zur Vita Maioli vgl. LAMMA, Momenti di storiografia, S. 135 f. Die Episode berichtet auch Rudolf Glaber, Hist. I, 4 (PROU, S. 10 ff.); vgl. auch AMARGIER, La capture de S. Maieul de Cluny et l'expulsion des Sarrazins de Provence; POLY, La Provence, S. 27 f.

³⁷ Rudolf Glaber, Hist. II, 9 (PROU, S. 44-46). Etwas «optimistischer» ist dann schon die Schilderung siegreicher Sarazenenkämpfe in *Affrice partibus*, wohl in Spanien, in Hist. IV, 7 (S. 109-110); aber es wird dabei noch kein großer Zusammenhang und Aufschwung einer allgemeinen Reconquista-Bewegung gesehen.

einer Stimmung, in der nun auch die Kämpfer gegen die Heiden als Martyrer angesehen werden. Und wenn solcherlei Vorfälle und Vorstellungen die Cluniazenser auch nicht etwa zur systematischen Organisation und Propaganda für die Reconquista veranlaßt haben, so wurde doch auch damit wieder das Bedürfnis nach dem Gebet für die Kämpfenden geweckt.

Zweifellos brachte allein schon die Ausweitung ihres Klosterreiches vor allem in Spanien die Cluniazenser in immer engere Verbindung mit Reconquista und Reconquista-Fürsten Spaniens und ließ aus ihnen allmählich Befürworter auch dieser Kriegsbewegung werden, so wie sie sich vorher schon der Friedensbewegung gegenüber aufgeschlossen gezeigt hatten. Man wird im übrigen bedenken müssen, daß nicht nur Cluny jene spanische Reconquista hat «beeinflussen» können, sondern daß Cluny selbst auch aus Spanien Einflüsse und Einwirkungen erfahren haben wird, die freilich quellenmäßig kaum recht zu fassen sind. Es hat, so spärlich die Zeugnisse auch sind, eine gewisse Selbstdarstellung der Reconquista (in Spanien, bei den Pisanern, bei den italischen Normannen) gegeben, auf die im Zusammenhang mit der Erörterung von Urbans II. Kreuzzugs-idee noch zurückzukommen ist. Was aber zunächst insbesondere für Odo-Urban als Mönch und Prior in Cluny von Bedeutung geworden sein muß, war der wesentlich spirituelle Beitrag Clunys zu all diesen Entwicklungen in der Geschichte des Adels, des Gottesfriedens, der Reconquista. Es war eine neue, positive Beurteilung des Kriegers und des Kriegswesens, soweit diese sich in christlicher Erfüllung der zeitgemäßen Standesplichten bewegten, und es war die geistliche Fürbitte für Defensive und Offensive im Heidenkrieg, den man (eigentlich schon immer, jetzt aber mehr denn je) als verdienstvoll ansah und dessen Opfer schließlich unter die Martyrer gezählt werden konnten.

Daß diese cluniazensische Spiritualität speziell «kriegerisch» gewesen wäre, wird man nicht behaupten können, trotz mancher, im übrigen traditioneller, «militärischer» Terminologie in der Ordensdisziplin, der Liturgie und den Gebeten der Mönche³⁸. Mit dem kriegerischen Geist des hochmittelalterlichen Adels, mit dem kriegerischen Heldentum der Reconquista und des Kreuzzugs hat das alles nur sehr indirekt etwas zu tun. Wesentlich ist der im einzelnen schwer definierbare moralisch-spirituelle und pastorale Beitrag, die spirituelle Sicht der Welt und des Handelns in der Welt, die hier als Wirkfaktoren zu spüren sind

³⁸ Auf diesen Aspekt hat ROSENWEIN, *Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression*, S. 129-157, besonders hingewiesen. Aber für kriegerischen Geist der Cluniazenser des 11. Jahrhunderts besagt das im Grunde genommen nur wenig. Das Mönchtum Benedikts war von Anfang an «militärisch» – Kampf gegen Teufel und Laster und um Vervollkommnung des Menschen in strenger Disziplin; die Psalmen und alttestamentlichen Lektüretex-te waren «kriegerisch», die Paulinische Spiritualität und Pastoral waren «kämpferisch». Der Typus des vollkommenen Christen war von jeher der *athleta Christi*. Aggressivgeist im Sinne des Kreuzzugs läßt sich daraus nicht folgern.

und durch die adelig-kriegerisches Leben und vor allem auch der Kampf für die christliche Bevölkerung und Kirche gegen die Heiden nun eine besondere Rechtfertigung erfahren konnten. Was für die Könige in Erfüllung ihrer Königspflicht galt (*la sanctification du roi mort en combattant les ennemis de la foi*³⁹), das galt nun, und in großer Breitenwirkung, von allen Adeligen und Rittern. Nicht nur die Abstinenz vom Kampf in der *treuga Dei*, sondern gerade auch der Kampf für die gottgewollte gute Sache sind es, durch die der adelige Laie die *remissio peccatorum* gewinnt, unter Fürbitte der Kirche, auch der Mönche. Und vor allem Reconquista und später Kreuzzug werden bei Urban II. zu dem gottgefälligen Werk, das Sünden tilgt, zum *opus Dei* im wörtlichen Sinne, zur Mitwirkung am Werk, das Gott selbst vollbringt, zu *Gesta Dei per Francos* (*per christianos*, wie Urban es ausdrücken wird).

Auf diesem gedanklichen Entwicklungsweg muß Odo-Urban dann auch in Italien, insbesondere als Mitarbeiter Gregors VII., weitere Anregungen erhalten haben. Was er bei Gregor VII. sehen konnte, war ein offenbar nur mäßiges und vor allem durch präzise Rechtsansprüche des heiligen Petrus und der römischen Kirche bestimmtes Interesse an der spanischen Reconquista⁴⁰, andererseits eine ganz illusionslose Einstellung gegenüber den Verhältnissen der christlichen Kirchen im islamischen Nordafrika und eine erstaunliche «Toleranz» gegenüber dem Islam. Das zeigt sich in Gregors Schreiben an den Erzbischof Cyriacus von Karthago aus dem Jahre 1076⁴¹. Hier erscheint zwar das später auch von Urban II. häufig gebrauchte Bild von einer einst blühenden christlichen Kirche, die aber in höchste Not und in größte Gefahr für den Bestand der christlichen Religion geraten ist, und im Falle der nordafrikanischen Kirche ist diese Notlage so bedenklich, schreibt Gregor, daß es ihr jetzt an Bischöfen mangelt. Aber es fehlt dabei völlig jeder Gedanke an Reconquista und Restauratio – wie denn auch gerade Nordafrika (von Ägypten bis Marokko) späterhin beim ersten Kreuzzug überhaupt nicht ins Blickfeld tritt. Gregor VII. will dem die *religio christiana* gefährdenden Mangel hier nur mit geistlichen Mitteln abhelfen, durch die Weihe eines Bischofs, wofür er die Entsendung eines geeigneten Kandidaten erbittet. In einem Brief an Klerus und Volk von Bougie vom gleichen Jahr 1076, denen er einen neuen, von ihm selbst geweihten Erzbischof zurückschickt, formuliert der Papst auch den Gedanken und pastoralen Auftrag der Mission gegenüber den *populi Saracenorum*⁴². Schon gar nichts von Heidenkrieg verlautet in einem Schreiben Gregors an den «König Anazir (Al Nâsir) von Mauretanien», dem er auf einen Brief antwortet, ihm die Christen und Kirchen

³⁹ FOLZ, *Les saints rois*, S. 23 ff.

⁴⁰ Vgl. oben S. 288 mit Anm. 30.

⁴¹ Gregor VII. Reg. III, 19 vom Juni 1076 (CASPAR 1, S. 285).

⁴² Gregor VII. Reg. III, 20 (CASPAR 1, S. 286 f.).

unter seiner Herrschaft empfiehlt und sogar von gegenseitiger besonderer *caritas* schreibt, da Christen und Muslime den gleichen einen Gott, wenn auch in verschiedener Weise, verehren und bekennen⁴³. Es sieht allerdings nicht danach aus, als habe sich Urban II. von derartigen religiösen Konzeptionen seines Vorgängers inspirieren lassen; für ihn stand – mehr als für Gregor VII. – die Idee des Konflikts zwischen Islam und Christentum (wenn auch nicht in Nordafrika) im Vordergrund seines religionsgeschichtlichen Denkens.

Sicher hat Odo-Urban, wenn nicht schon als Kardinal, so doch dann als Papst, und jedenfalls in Kenntnis des Registers seines Vorgängers⁴⁴, spätestens als er sich anschickte, neue Beziehungen mit Byzanz aufzunehmen, von dem denkwürdigen «Orientplan» Gregors VII. erfahren. Im Liber Pontificalis findet sich die Nachricht, Urban habe erfahren, daß sein Vorgänger Gregor VII. die Leute jenseits der Alpen aufgerufen habe, zur Verteidigung des christlichen Glaubens nach Jerusalem zu ziehen und das Grab des Herrn aus der Hand der Feinde zu befreien; Gregor habe aber den Plan wegen der Verfolgung seitens Heinrichs IV. nicht ausführen können und Urban habe dann dieses seinem Vorgänger unmöglich gewordene Werk vollendet. Diese Nachricht ist keine nachträgliche Konstruktion, sondern vermittelt wohl zeitgenössisch Zutreffendes, wenngleich es sich bei den Unternehmungen beider Päpste um recht Verschiedenes gehandelt hat⁴⁵. Gregors VII. Plan eines päpstlichen Orientunternehmens taucht (für den späteren Beobachter plötzlich und anscheinend ohne größeren Zusammenhang)

⁴³ Gregor VII. Reg. III, 21 (CASPAR 1, S. 287): *Hanc utique caritatem nos et vos specialius nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramur. Nam sicut apostolus dicit: Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum* (S. 288). Jedenfalls versucht hier der Papst, ein friedliches und gedeihliches christlich-muslimisches Zusammenleben zu erreichen; wieweit sich in solcher Korrespondenz darüber hinaus noch Spuren einer mehr oder weniger planmäßigen afrikanischen Handelspolitik des Papstes erkennen lassen, kann hier dahingestellt bleiben, vgl. dazu LOPEZ, *Le facteur économique dans la politique africaine des papes*, S. 178 ff.; COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord*, S. 97 ff.

⁴⁴ Zur Kenntnis und Benutzung des Registers Gregors VII. durch Urban II. vgl. etwa JL 5519: *Quaesita est in registro b. Gregorii papae VII sententia* (= Gregor VII. Reg. VII, 15), MIGNE PL 151, 386; KEHR, *Papsturkunden in Spanien, Katalanien* 2, 290 Nr. 27: ... *b. predecessor noster Gregorius papa VII ... sicut in suis regestris ... continebatur* (S. 292); in JL 5743 wird Gregor Register II, 45, zitiert, MIGNE PL 151, 532 A); hinzu kommen verschiedene «Zitate» aus dem Dictatus Papae Gregors VII. in Urkunden Urbans II., z. B. in JL 5435, 5446, 5473, 5519, 5522, 5636-5637.

⁴⁵ Lib. Pont., Urbanus II (DUCHESNE 2, 293). Zur Begründung des Scheiterns vgl. Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 93) und dessen gleichfalls in diesem Sinne vereinfachende Erklärung für das Scheitern des byzantinischen Konzilsplans und der Reise des Papstes nach Konstantinopel.

zuerst in einem Brief Gregors an den Grafen Wilhelm von Hochburgund am 2. Februar 1074 auf und verschwindet dann ebenso abrupt mit einem letzten allgemeinen Aufruf zur Orientfahrt am 16. Dezember 1074⁴⁶. Als Präzedenzfall, der auch wichtige Momente des späteren Kreuzzugsunternehmens aufweist, verdient Gregors «Orientplan» genauere Betrachtung.

In Reg. I, 46 an den Grafen Wilhelm von Hochburgund erinnert der Papst zunächst an dessen feierlich zugesagte Bereitschaft zur Verteidigung der römischen Kirche (*pro defensione rerum s. Petri und in servitio s. Petri*). Davon wird jedoch ein neues Unternehmen unterschieden, die päpstliche Orientfahrt. Das vom Papst zusammengerufene Heer des heiligen Petrus soll nicht zum Kampf gegen Christen eingesetzt werden, sondern zunächst als bloße Machtdemonstration dienen, welche die Gegner der römischen Kirche einschüchtern und der *justitia* gefügig machen soll. Der Papst hoffe vielmehr, sozusagen im Vorübergehen die rebellischen Normannen zu befrieden, dann aber nach Konstantinopel zu ziehen zur Hilfe für die Christen (*in adiutorium christianorum*), die von den Sarazenen bedrängt und verfolgt würden. Er gab abschließend seiner Über-

⁴⁶ Die Quellen sind (mit Ausnahme von JL 4911) ausschließlich Registerbriefe Gregors VII. aus dem Jahre 1074: Reg. I, 46 (CASPAR 1, S. 69 ff.) an den Grafen Wilhelm von Hochburgund (Rom 1074 Febr. 2); I, 49 (S. 75 f.): allgemeiner Aufruf *omnibus christianam fidem defendere volentibus* (Rom 1074 März 1); I, 72 (S. 103 f.) an Herzog Gottfried von Lothringen – allerdings nur eine Anmahnung versprochener Hilfe, ohne Bezug auf das Orientunternehmen (Rom 1074 Apr. 7); II, 3 (S. 128) an den Grafen Wilhelm von Poitiers (Herzog von Aquitanien) mit nur knapper Anspielung auf das Orientunternehmen und mit Äußerungen von Zweifeln, ob dasselbe noch notwendig sei, da die Christen im Osten sich anscheinend selbst geholfen hätten (Tivoli 1074 Sept. 10); II, 31 (S. 166 f.) an König Heinrich IV. (Rom 1074 Dez. 7); II, 37 (S. 173): allgemeiner Aufruf *omnibus fidelibus s. Petri maxime ultramontanis* (Rom 1074 Dez. 16); dazu noch JL 4911 (JAFFÉ, Bibl. Rer. Germ. 2, S. 532 f.; COWDREY, Epist. Vagantes Nr. 5, S. 10 ff.) an Mathilde von Tuszien (wohl etwa gleichzeitig mit Reg. II, 37?). Riant, Inventaire critique, S. 56 ff. Nr. 22-27, verweist dazu noch auf die sagenhafte Überlieferung eines angeblichen Aufrufs an den König Svinimir-Demetrius von Kroatien-Dalmatien (Nr. 28-29). – Der Orientplan wird naturgemäß in der gesamten historischen Literatur zum Kreuzzug erwähnt; vgl. insbesondere: MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 2, 340 ff., 440 ff.; HOLTZMANN, Orientpolitik, S. 55 f.; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 14 f.; nur auffallend knapp bei NORDEN, Papsttum und Byzanz, S. 38 f.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 149 ff. (der «erste Kreuzzugsaufruf»); DELARUELLE, Idée de croisade, S. (84) ff. («un pèlerinage armé... qui... délivrera Byzance et obtiendra ainsi la réunion de l'Église schismatique»); COWDREY, Pope Gregory VII's crusading plans of 1074, S. 27 ff. («marked a significant stage in the development of the idea of crusade», S. 40). Aber schon Riant, Inv. crit., S. 59 ff., vermerkte mit Recht, daß es sich hier nicht um Kreuzzugs-idee handelte und daß Gregor VII. weder der Urheber des Kreuzzugs noch der direkte Vorläufer Urbans II. in dieser Sache gewesen ist.

zeugung Ausdruck, daß dem Grafen und allen, die mit ihm an dieser Expedition teilnähmen, vielfacher Lohn der Apostelfürsten Petrus und Paulus zuteil werde (*duplici immo multiplici remuneratione . . . donabunt*).

Diesem Schreiben folgte alsbald mit Reg. I, 49 ein allgemeiner Aufruf mit unbestimmter Adresse (an alle, die den christlichen Glauben verteidigen wollen). Die Frage, wen das wohl erreichte, wie und wo das veröffentlicht wurde, muß unbeantwortet bleiben; vermutlich ging der Aufruf an bestimmte Bischöfe, wohl auch Adelsherren, die ihn dann in ihren Sprengeln und Herrschaftsbereichen oder im Kreise ihrer Vasallen verkündeten. Offenbar wurde ein aus dem Orient zurückgekehrter Pilger als Bote verwendet. Obwohl der Papst sich für seine Kenntnis der Lage im Orient offensichtlich nur auf Pilgerberichte, nicht etwa auf eine offizielle byzantinische Gesandtschaft, stützte, finden sich in seinem Aufruf doch bereits Anklänge an den Vorgang in Piacenza (1095) und auch an Urbans Aufruf zur Orienthilfe: Die Heiden bedrängen das christliche Imperium schon fast bis unter die Mauern Konstantinopels, verwüsten alles und töten die Christen zu Tausenden. Dies muß Mitgefühl und vor allem Bereitschaft der westlichen Christen erwecken, sich für ihre Brüder im Osten einzusetzen, nicht nur sie zu bedauern, sondern *animas pro liberatione fratrum ponere*. Der Papst selbst werde im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Macht (*in misericordia Dei et in potentia virtutis ejus*) in jeder Weise dafür sorgen, dem christlichen Imperium möglichst schnell Hilfe zu bringen (*ut adiutorium christiano imperio quam citius . . . faciemus*). Aufgrund des allen gemeinsamen Glaubens (*per fidem in qua per Christum in adoptionem filiorum Dei uniti estis*) und mit der apostolischen Autorität des heiligen Petrus beschwört und ermahnt der Papst die westlichen Christen, dem gefährdeten Byzanz und den Brüdern im Orient Hilfe zu leisten und ihm über ihren entsprechenden Entschluß sichere Nachricht zukommen zu lassen.

Nach vorübergehendem Zaudern und Schwanken (Reg. II, 3 vom September 1074), ob das Unternehmen wirklich notwendig sei, greift Gregor VII. den Plan jedoch im Dezember 1074 wieder mit Leidenschaft auf. Mit seinem Schreiben Reg. II, 31 an König Heinrich IV. gewinnt der Orientplan festere Konturen. Veranlaßt erscheint das Projekt wiederum durch Pilgerberichte und Hilferufe aus dem Orient an den Papst (*Christiani ex partibus ultramarinis . . . ad me humiliter miserunt*), wieder findet sich keine Anspielung auf eine byzantinische Gesandtschaft. Im übrigen sind es auch wieder dieselben Klagen über grauenhafte Verfolgung durch die Sarazenen, die den größten Teil des Reiches besetzt haben. Der Papst (und Gregor schreibt hier in der Ich-Form), selbst bereit, sein Leben zu opfern, habe dafür gesorgt, daß die Christen aufgerufen würden, sich für die Verteidigung des Gesetzes Christi und für ihre Brüder im Orient einzusetzen. Schon hätten sich *Italici et ultramontani* bereit erklärt, und es sei ein Heer von über 50 000 Mann dabei, sich zum Zuge vorzubereiten, um unter

persönlicher Führung des Papstes (*me duce ac pontifice*) gegen die Feinde Gottes zu kämpfen: *armata manu contra inimicos Dei . . . insurgere et usque ad sepulchrum Domini ipso ducente pervenire*. Die Angabe über eine so große Armee (auch wenn man die Zahl nur relativ nimmt) kann nicht eine einfach aus der Luft gegriffene Wunschvorstellung Gregors gewesen sein; man wird annehmen können, daß seine bisherigen Bemühungen wohl recht ansehnlichen Erfolg gehabt hatten, wenngleich alles offenbar nur im Stadium allgemeiner Bereitschaft und recht vager Vorbereitung blieb. Es ist auch schon an einen Vorstoß bis nach Jerusalem gedacht, aber anscheinend noch nicht präzise an eine Eroberung. Es scheint jedoch, daß das Ganze mehr als nur eine «bewaffnete Pilgerfahrt» sein sollte. Die Angelegenheit, fährt der Papst fort, sei jetzt um so dringender, weil auch die Kirche von Konstantinopel nach Einheit mit dem Apostolischen Stuhl strebe und die Orientkirchen überhaupt in ihren Irrungen nach der Lehre des heiligen Petrus verlangten. In diesem Zusammenhang wird auch eine Anspielung auf die Zeitgeschichte gemacht (*nostro tempore*), in der sich nun offenkundig das Wort des Herrn erfülle, daß Petrus die allgemeine Kirche lehre und sie im wahren Glauben festige; Christus selbst habe dies jetzt möglich gemacht, und so wird der Papst angetrieben, dorthin zu ziehen, um beides zu bewirken: Die Einheit des Glaubens und die Verteidigung der Christen (*illuc transire pro eadem fide et christianorum defensione*). Schließlich formuliert Gregor die Bitte um *consilium et auxilium* des deutschen Königs in dieser bedeutenden Sache: Der Papst will dem König die römische Kirche zum ganz besonderen Schutz anvertrauen für die Zeit, in der er selbst in den Orient zieht. So sollen denn hier die beiden Gewalten, Papsttum und Königtum, (*licet diverso modo*) zusammenwirken. Eine merkwürdige Umkehrung der historisch-politischen Verhältnisse erscheint mit diesem Vorschlag, aber sie wurde offenbar dadurch veranlaßt, daß die erwähnten Hilferufe aus dem Orient unmittelbar an den Papst gerichtet waren und Gregor den Hilfezug besonders auch wegen der dabei zu festigenden Kircheneinheit unternehmen wollte und so dies alles als seine eigene Aufgabe betrachtete.

Mit Reg. II, 37, wiederum einem allgemeinen Aufruf (*omnibus fidelibus s. Petri maxime ultramontanis*) vom 16. Dezember 1074, erlischt das ganze Feuer ebenso plötzlich, wie es aufgeflammt war. Mit den *ultramontani* sind offenbar nicht nur die Deutschen gemeint, sondern wohl auch die bereits engagierten Burgunder und Aquitanier, so wie es sich bei den *fideles s. Petri* auch nicht nur um päpstliche Vasallen handelt. Nochmals wird das Unternehmen definiert als Hilfsaktion für die christlichen Brüder im byzantinischen Reich, die der Teufel einerseits vom Glauben abzutrennen versuche, andererseits durch seine Helfer (die Sarazenen oder Türken) bedränge und verfolge und der nun auch den Papst selbst daran hindern wolle, für die Befreiung der Christen einzutreten; vielleicht deutet diese letzte Bemerkung auf größere Schwierigkeiten beim Zu-

standekommen der Unternehmung hin. Wiederum geht es bei diesem Aufruf, den ein päpstlicher Bote näher erläutern soll, um Verteidigung des Glaubens und um Kampf für den himmlischen König unter Einsatz des Lebens. Auch die persönliche Führung der Sache durch den Papst wird angezeigt. Man solle jetzt für unvergleichlichen Ruhm streiten, nachdem man bisher für irdische Dinge gekämpft habe, die man ohnehin nicht ewig festhalten und nicht ohne Kummer besitzen könne, denn hier gelte es, ewigen Lohn zu erlangen, indem man wirklich seinen Nächsten liebe wie sich selbst und für ihn sein Leben einsetze. Bemerkenswert ist, daß es auch hier wieder keinen «Ablaß», keine Bußumwandlung, gibt, sondern nur das allgemeine Versprechen ewigen Lohnes für eine wahrhaft christliche gute Tat.

Sozusagen ein Nachklang ist das Schreiben JL 4911 an die Markgräfin Mathilde. Der Papst rechtfertigt sich gegen den möglichen Vorwurf, sein großer Entschluß, über das Meer den Christen zu Hilfe zu ziehen, die da von den Heiden hingschlachtet würden, sei aus Leichtfertigkeit entstanden. Sehr deutlich wird gerade hier wieder: Es ist sein eigener persönlicher Entschluß, nicht der als sicher empfundene Auftrag Gottes selbst, dem man sich nicht entziehen kann und bei dem es keinen Zweifel gibt. Wenn es schon schön sei, wie man sage, *pro patria mori*, so sei es noch ruhmreicher, den sterblichen Leib für Christus und das ewige Leben hinzugeben. Die von Gregor erwünschte Teilnahme der Frauen (Kaiserin Agnes, Mathilde selbst) läßt die besondere Spiritualität verspüren, die Gregor mit dem Orientunternehmen verband: Der Papst vergleicht sie mit den Frauen am Grabe Christi, die als erste die Auferstehungsbotschaft noch vor allen Jüngern Christi erhielten⁴⁷.

Es sind – zumal beim Gedanken an den großen Erfolg Urbans II. zwanzig Jahre später – wohl weniger die äußeren Ursachen für das Scheitern des außergewöhnlichen Projekts Gregors VII. zu analysieren (die Schwierigkeiten Heinrichs IV. in Sachsen und der Investiturstreit, ungelöste Normannenprobleme, innere Krisen in Byzanz und die Erfolglosigkeit der kirchlichen Verständigung), vielmehr ist zu fragen, ob der Plan nicht auch in sich selbst Bedingungen enthielt, die schließlich sein Gelingen verhinderten. Zeitweise muß Gregors Absicht doch auf eine gewisse Bereitschaft einiger bedeutender Adelsherren gestoßen sein, andernfalls man ihn zum reinen Phantasten erklären müßte, der sich selbst Erfolge und imaginäre Heereszahlen vorgaukelte. Aber dann dauert die Zeit des Aufrufens zu lange, wird unterbrochen von Unsicherheit und Schwanken des Papstes in seinem Entschluß⁴⁸; die Mahnungen und Aufrufe bleiben zu

⁴⁷ Gregor VII. Reg. I, 85 vom Juni 1074 (CASPAR 1, S. 122).

⁴⁸ Gregor VII. Reg. II, 3 vom 10. Sept. 1074 (CASPAR 1, S. 128). Dann kommt eine schwere Erkrankung des Papstes hinzu, gerade als Gregor Truppen zu einer Heerfahrt gegen die Normannen sammeln will, vgl. MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 2, 419

vereinzelt, es gibt keine erregenden Versammlungen, kein Konzil etwa, auch keine genauen Daten, es wird kein Aufbruchtermin festgesetzt. Alles bleibt merkwürdig abstrakt, literarisch, theoretisch, unbestimmt, auf Briefe beschränkt, ohne großen öffentlichen Auftritt mit zündender Rede und persönlicher Ausstrahlung. Zwar ist es mehr als eine «bewaffnete Pilgerfahrt», aber doch weniger als eine dauerhafte Eroberung, was hier geplant wird. Eher hinderlich und ungünstig mag dabei das Prinzip der persönlichen Führung des Unternehmens durch den Papst gewesen sein, das dem Impuls der feudalen Kampfgruppen keinen eigenen Spielraum zu lassen schien, zu stark die Bindung des ganzen an die Person und individuelle Entscheidung des Papstes ohne Einordnung in allgemeine Bedürfnisse und Empfindungen. Störend war wohl auch die dem König und künftigen Kaiser von vornherein zugewiesene eigenartige Rolle als Schützer der Kirche zuhause, während der Papst auf Kriegsfahrt zog, um dem anderen christlichen Kaiser und seinem Reich zu Hilfe zu kommen. Dazu kommt die das ganze mehr belastende problematische Verbindung des Unternehmens mit einer Aktion zur Befriedung und Unterwerfung der Normannen einerseits und der Frage förmlicher Kirchenunion andererseits, die beim westeuropäischen Adel wohl kaum dasselbe Interesse wie beim Papst finden konnte, zumal dabei offen blieb, ob die Christen des Orients zeitweise nicht doch der Häresie verfallen seien. Nur in diesem Zusammenhang mit der Kircheneinheit stellt Gregor VII. eine eher schwache Beziehung zur eigenen Zeitgeschichte her, in der sich diese Kircheneinheit nach dem Wort des Herrn (und ganz in Petrinischer Sicht) erfüllen sollte; sonst fehlt der lebendige, aktuelle und allgemein die Gemüter aufrüttelnde und überzeugende Bezug zur Zeitgeschichte, in der Gott am Werk ist, mit Hilfe der Christen die Zeiten und Herrschaftsverhältnisse zu wandeln – es fehlt sozusagen die zeitgenössische Begründung. Auch vom moralischen Gesichtspunkt her erscheint alles eher negativ gesehen: Hingabe des Lebens für die Brüder, eine pflichtmäßige, wenn auch gute und verdienstvolle christliche Tat, die des ewigen Lohnes sicher sein kann, aber nicht der eigentlich gottgewollte, der heilige Krieg; und es fehlt daher auch das begeisternde, weil instinktiv verstandene und übernommene Moment der moralischen Anerkennung des Kriegertums geradezu als eines Instruments Gottes und seiner Geschichtslenkung und dementsprechend die Bußstrafenumwandlung und die Garantie der *remissio peccatorum*. Gregor hatte die Dinge zu sehr auf seine Person konzentriert und sich zu viel auf einmal vorgenommen.

Mit diesem «Negativkatalog» ist schon vieles vorweggenommen von dem, was Urban II. später ganz anders machen und anders empfinden sollte. Dennoch enthält der «Orientplan» Gregors VII., wie weit er auch vom Kreuzzug und

(416 ff.); Reg. II, 9 (CASPAR 1, S. 138); war dies etwa ein erster Versuch, das Orientunternehmen in Gang zu bringen? Auch das ist ganz unsicher.

von der damit zusammenhängenden Reconquista-Idee entfernt war, wichtige Elemente und Einzelmotive der Kreuzzugs-idee. Es genügt, sich die oben erwähnten Zitate aus den Registerbriefen zu vergegenwärtigen, um dies zu erkennen. Da bleibt zunächst der Gedanke erhalten, daß der Papst der Initiator des Unternehmens ist; und wenn Gregor VII. den deutschen König (und künftigen Kaiser), mit dem er sich damals noch gut zu verstehen glaubte, offensichtlich bewußt ausgeschaltet und auf den heimatlichen Schutz der Kirche verwiesen hat, so wird eben dies späterhin unter veränderten historischen Bedingungen zu einem der Grundprinzipien des Kreuzzugs: Der Kreuzzug ist das Werk des Papstes, er ist hier – im Namen Gottes, nicht mehr so sehr aus individuellem Entschluß – der Kriegsherr, nicht die Könige und nicht der Kaiser; sie werden allenfalls Kreuzfahrer, Teilnehmer, sein. Auch bleibt die Vorstellung erhalten, daß der Papst die Unternehmung leitet, nur wird er dies nicht in eigener Person tun, sondern durch päpstliche Legaten beim Kreuzzug (und auch dies vielmehr spirituell-seelsorgerlich als militärisch). Weiterhin bleibt das Motiv der Hilfe für die christlichen Brüder im Orient, für das byzantinische Reich und die Kirche im Osten als Erfüllung wahrer christlicher Nächstenliebe, das Motiv des Kampfes zur Befreiung der Christen und Kirchen des Orients; es bleibt das allgemeine Bild der großen Bedrängnis und des islamischen Feindes, des sarazenisch-türkischen Verfolgers und Zerstörers – eine Vorstellung, die eigentlich schon älter und bei Gregor VII. nicht neu ist. Es bleiben ferner der Gedanke, daß schließlich Gott selbst das Unternehmen leitet (*ipso ducente* sagt Gregor einmal), und die Überzeugung, daß ein solcher Kriegszug vor Gott verdienstvoll ist und ewigen Lohn einbringt. Schließlich bleibt das Ziel, die »geographische« Richtung des ganzen Unternehmens: der christliche, von den Heiden besetzte Orient und namentlich Jerusalem. Gregors VII. »Orientplan« gehört somit sicher als wichtige Station hinein in die Entwicklung der Kreuzzugs-idee bei Urban II.

Aber auch eine andere Beobachtung scheint Odo-Urban in Italien tief beeindruckt zu haben: der Aufschwung der italienischen Seestädte wie Pisa, Genua, Amalfi und ihre Kriegsunternehmungen gegen die Sarazenen im westlichen Mittelmeer⁴⁹. Abgesehen von ihren Hilfeleistungen für die spanische Reconquista hatten Pisaner und Genuesen schon im frühen 11. Jahrhundert die Sarazenen

⁴⁹ Vgl. LEWIS, *Naval power*, S. 184, 197 ff. (»the sudden naval renaissance of Pisa, Genoa and the coastline of Northwest Italy«), S. 201, 220 ff., 232 f. u. ö.; RENOARD, *Les villes d'Italie*, 1, S. 167 ff. (Pisa), 231 ff. (Genua); CARDINI, *Société italienne*, S. 22 ff.; PISTARINO, *Genova medievale*, S. 62; DUBY, *Guerriers et paysans*, S. 167 f.; SCHWARZ, *Amalfi im frühen Mittelalter*, S. 63 u. ö.; CAHEN, *Orient et occident*, S. 40 ff., 53 ff. – Genua und Pisa leisten dem spanischen König Alfons VI. Hilfe bei einer Offensive gegen Valencia (1092), vgl. SOBREQUÉS I VIDAL, *Els grans comtes de Barcelona*, S. 140 f.

von den Inseln Sardinien und Corsica vertrieben. Insbesondere für Pisa und für seinen späteren Schützling Erzbischof Daimbert scheint Urban eine gewisse Vorliebe bewahrt zu haben. Als Urban II. zunächst im Jahre 1091, dann endgültig mit seinem Privileg von 1092 dem Pisaner Erzbischof die Insel Corsica als Kirchenprovinz unterstellte, geschah dies nicht nur wegen der besonderen Verdienste Pisas um die römische Kirche und die Sache des Reformpapsttums, sondern auch deshalb, «weil die göttliche Vorsehung den Ruhm der Stadt Pisa sowohl durch Siege über die Sarazenen ausgezeichnet als auch durch das Gedeihen der irdischen Güter vorangebracht hat»⁵⁰. Der Text des Privilegs von 1092 (JL 5464) verdient besondere Beachtung, weil sich hier, wenn auch nur eher beiläufig, Anklänge an Formulierungen in Urbans Reconquista- und Restauratio-Urkunden finden, die er seit 1088 mehrfach ausgestellt hat. Zum einen erscheint dabei der Gedanke, daß Gott in der gegenwärtigen Zeit den Christen den Sieg über die Sarazenen verleiht, zum andern die Idee, daß der Papst an der damit möglich gewordenen kirchlichen Restauration mitwirken müsse⁵¹.

Die Erwähnung der Pisaner Sarazenen Siege konnte auf verschiedene Kämpfe der Seestädte Pisa und Genua im westlichen Mittelmeer anspielen, vor allem aber auf das erfolg- und beutereiche Kriegsunternehmen nach Tunesien gegen die muslimischen Städte Mahdia und Zawila im Jahre 1087⁵². Die Initiative lag ganz bei den Seestädten; es war offensichtlich eine Flottenexpedition unter Führung Pisas und Beteiligung Genuas und Amalfis, mit der sich die Städte gegen die muslimische Piraterie im Westmittelmeer zur Wehr setzten und bei der

⁵⁰ JL 5464, It. Pont. 3, 321 Nr. 9, It. Pont. 10, 471 Nr. 25 vom 21. Apr. 1092, (MIGNE PL 151, 344 ff., 345 A); vgl. JL 5449, It. Pont. 3, 320 Nr. 7, It. Pont. 10, 470 Nr. 24 vom 28. Juni 1091 (MIGNE PL 151, 330 f.) – Dank der Aktivität der Seestädte konnte das Papsttum allmählich auch in Sardinien wieder wirksam werden, vgl. It. Pont. 10, 381 Nr. *33 (um 1093, Einsetzung eines Cassineser Mönchs als Bischof), a. a. O. Nr. *34 (1092-98, Erteilung der Legation für Sardinien an Erzbischof Daimbert von Pisa), dazu a. a. O., S. 420 Nr. *3; vgl. auch It. Pont. 10, 381 Nr. 35 (1088-99?): Der König und Judex Konstantin von Sardinien verspricht dem Papst Reformmaßnahmen (It. Pont. 10, 393 Nr. 5).

⁵¹ JL 5464 (MIGNE PL 151, 345): *Divina siquidem majestatis dispositio Pisanae urbis gloriam nostris temporibus et Saracenorum triumphis illustrare et saecularium rerum propectibus promovere . . . dignata est. Eapropter et nos divinae pietatis prosecutores et cooperatores, eam in spiritualibus quoque glorificare decrevimus . . .*

⁵² Vgl. dazu S. 300, Anm. 49, ferner: ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 272 ff.; SEIDEL, Dombau, Kreuzzugs-idee und Expansionspolitik, S. 344 ff., der dabei nicht zu Unrecht von «Pisanischer Ausprägung des Kreuzzugsgedankens» und «Pisanischem Kreuzzugsmythos» spricht (S. 343, 347), die in den schriftlichen Quellen wie in der künstlerischen und in-schriftlichen Ausgestaltung des Pisaner Domes zum Ausdruck kommen; COWDREY, The Mahdia Campaign of 1087, S. 1-29; auch CAHEN, Orient et occident, S. 36 und S. 54.

sie das wichtige Zentrum Mahdia selbst angriffen, eroberten und plünderten. Es war eigentlich das Gegenteil von Gregors VII. früherer Nordafrika-Politik; aber sie hatten es offenbar auch mit einer ganz anderen Art von muslimischem Herrscher zu tun. Der Chronik von Montecassino (allerdings nur ihr allein) zufolge hat auch der Papst Victor III. Anteil an der Sache genommen, eine Petersfahne übersandt und den Afrikafahrern die *remissio peccatorum* verheißen⁵³.

Von diesem zunächst handels- und verkehrspolitischen Unternehmen ist in Pisa anscheinend kurz danach, also noch vor den späteren, bereits vom Ereignis des Kreuzzugs beeinflussten Pisaner Quellen, mit einem Siegesgedicht (*Carmen de victoria Pisanorum*) eine Selbstdarstellung gegeben worden, die ganz in die damalige Stimmung und Mentalität der Reconquista hineingehört und damit auch wieder Elemente des künftigen Kreuzzugsgedankens enthält. Diese religiös geprägte Stimmung muß in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts verbreiteter gewesen sein, als es aufgrund der wenigen Quellenzeugnisse den Anschein hat. Oft berichten die erzählenden Quellen nur in knapper, konstatierender, annalistischer Form und ohne weitere Äußerungen zu Motivierung oder Charakter der Unternehmungen von den Vorgängen der Reconquista oder anderen, ähnlichen Aktionen, wie etwa von diesem Kriegszug gegen Mahdia⁵⁴. Das *Carmen Pisanorum* ist freilich eine grobe heroische Dichtung, in der es auch an wohlgefälliger Beschreibung aller Brutalitäten der siegreich mordenden und plündernden Christen nicht fehlt, aber was die Motiventwicklung der Reconquista- und Kreuzzugs-idee angeht, so sind doch die religiösen Momente in diesem *Carmen* bemerkenswert⁵⁵.

Da findet sich schon zu Beginn der Gedanke der *Gesta Dei (per Pisanos)*; der Verfasser rühmt die sehr mächtige Hand des Herrn, durch die das Volk

⁵³ Chron. Mon. Casin. III, 71 (MGH SS 34, S. 453); daß der Papst selbst ein Heer versammelt und Truppen aus Rom aufgestellt und mitgesandt habe, ist bei der damaligen Situation Victor's III. und den Kämpfen in Rom selbst kaum wahrscheinlich. Allerdings verweist das *Carmen Pisanorum* (Strophe 12, COWDREY, a. a. O., S. 25) auch auf römische Hilfe, vgl. unten Anm. 60, S. 303.

⁵⁴ Vgl. etwa Annalen von Genua zu 1087/88 (IMPERIALE DI SANT'ANGELO, Codice diplomatico 1, S. 9 Nr. 4) oder zu 1093 (a. a. O., S. 10 Nr. 5); Ann. Pisani (MGH SS 19, 238 f.) (seit 1006 bis 1099). Mit den erzählenden Quellen zu Vorgängen der Reconquista in Spanien steht es nicht viel anders, vgl. etwa Chronik von St.-Maixent (VERDON S. 112, 148 u. ö.).

⁵⁵ Die Dichtung ist ediert von: DE REIFFENBERG, *Annuaire de la Bibliothèque Royale de Belgique* 5 (1844), S. 110-135; kritische Edition von SCALIA, *Il carmine Pisano...*, in: *Studi di filologia romanza offerti a S. Pellegrini*, Padua 1971, S. 565-627; Neu-Edition von COWDREY, *The Mahdia Campaign*, S. 23-29.

von Pisa das heidnische Volk vernichtet hat⁵⁶. Häufige Hinweise auf die Bibel zeigen immer wieder Episoden aus dem Alten Testament als Vorbilder und Parallelen⁵⁷. Das Bild des heidnischen, sarazenischen Invasors, Tyrannen und Verfolgers, seiner Macht und Grausamkeit, wird kraß gezeichnet⁵⁸. Auch fehlt nicht der Hilferuf der verfolgten und in Gefangenschaft schmachtenden Christen, der insbesondere die Pisaner und Genuesen erreicht⁵⁹. Dann wird eigentliche Reconquista- und Kreuzzugsgesinnung dargestellt: Pisaner und Genuesen tun sich zusammen, ohne weitere Rücksicht auf das Leben in der Welt und auf ihre Familien, *pro amore redemptoris se donant periculis*⁶⁰. Christus ist der Führer (*Hos conduxit Ihesus Christus . . .*), der Kampf ist von Gott gewollt, auch so, wie er dann in aller Plumpheit und Roheit beschrieben wird⁶¹. Gott greift in den Kampf ein und wirkt Wunder zugunsten der Christen, der Erzengel Michael und der heilige Petrus selbst streiten mit⁶². Auch fehlt nicht das Moment der Buße vor dem Kampf: *offerunt corde devote Deo penitentiam*,

⁵⁶ Carmen Pisanorum, Strophe 2, der leichteren Zugänglichkeit wegen hier und im folgenden zitiert nach COWDREY, The Mahdia Campaign (S. 24): *Manum primo redemptoris collaudo fortissimam, qua destruxit gens Pisana gentem impiissimam . . .*, mit Anspielung auf das Wunder Gottes für Gedeon, *quod perfecit sub unius Deus noctis spatio* (Judic. VII, 9-23, besonders 22 f.). Sehr viel deutlicher, aber nun schon nach dem ersten Kreuzzug, erscheint dieses Bild in den um 1120 verfaßten *Gesta triumphalia Pisanorum in captione Jerusalem* (RHC Hist. occ. 5, 368): *Ad memoriam habendam curae fuit nobis ea scribere, quae Deus omnipotens per Pisanum populum dignatus est efficere*.

⁵⁷ So in den Strophen 2 (Gedeon), 26-27 (David und Goliath, Makkabäer), 68 (Israeliten und Pharao) (COWDREY S. 24, 26, 28).

⁵⁸ Str. 5-9: *Timinus praesidebat Saracenis impius, simulatus Antichristo draco crudelissimus . . . cum suis Saracenis devastabat Galliam, captivabat omnes gentes quae tenent Ispaniam, et in tota ripa maris turbabat Italiam; predabatur Romaniam usque Alexandriam . . .*; vgl. ferner auch Str. 26 und 28: Verfolgung der Religion, des Volkes Gottes (COWDREY S. 24, 26), auch Str. 16 (S. 25).

⁵⁹ Str. 9 (COWDREY S. 24).

⁶⁰ Str. 11 (COWDREY S. 25); vgl. auch die Kampfansprache, die übrigens ein Bischof hält, Str. 24: *Preparate vos ad pugnam milites fortissimi, et pro christo omnis mundi vos obliviscimini* (S. 25); nach COWDREY (S. 16 f.) handelt es sich um den Bischof Benedict von Modena. In Str. 12 (S. 25) wird auch Rom erwähnt: *His accessit Roma potens potenti auxilio* – wohl die Beteiligung eines stadtrömischen Kontingents; vom Papst ist dabei gar nicht die Rede, und überhaupt wird diese römische Unterstützung gar nicht geistlich-kirchlich gesehen, sondern heidnisch-antik mit Anspielung auf den Africa-Sieger Scipio. Auch wird hier die Mitwirkung der Amalfitaner angeführt (Str. 13, S. 25).

⁶¹ Str. 14 und 17 (COWDREY S. 25): *destruxerunt occiderunt sicut Deus voluit . . .*; vgl. auch Str. 37-40 (S. 26), wo es ähnlich zugeht wie später im eroberten Jerusalem 1099.

⁶² Str. 14 (COWDREY S. 25); Str. 33-36, 41 (S. 26) . . . *Petrus cum cruce et gladio . . .*

*et communicant vicissim Christi eucharistiam*⁶³. Schließlich ist es der Tod des im Kampf gefallenen Vizegrafen Hugo von Pisa, der dem Dichter Gelegenheit gibt, ihn und damit alle Gefallenen als Martyrer zu feiern⁶⁴.

Noch einen anderen Aspekt westeuropäischer Mittelmeerexpansion hat Odo-Urban in Italien beobachtet und miterlebt: die Kriegstaten der süditalischen Normannen, deren historische Wirksamkeit schon angedeutet wurde⁶⁵. Die Normanneninvasion nach Byzanz von 1081 hatte Gregor VII. als gerechten Krieg sanktioniert – nach seiner Absicht freilich nicht, weil es dabei gegen Byzanz, sondern weil es um die Wiedereinsetzung des rechtmäßigen Kaisers ging⁶⁶; und erst recht wurde vom Papsttum die normannische Eroberung des muslimischen Sizilien als gerechte Sache anerkannt. Schon unter Leo IX. war mit Humbert von Silva Candida ein Erzbischof für Sizilien ernannt worden; nach einer berühmten Schlacht Rogers I. in Sizilien bei Cerami (1063) erteilte Papst Alexander II. den Kämpfern seinen Segen und, sofern sie sich reuig und bußwillig zeigten, die Absolution, ermunterte den Grafen zu weiterem Kampf für den Glauben Christi und übersandte ihm eine Petersfahne; Robert Guiscard seinerseits intitulierte sich mit päpstlicher Zustimmung bereits 1059 als *dux . . . futurus Siciliae*, dann 1079/80 als *Apuliae et Calabriae et Siciliae dux*⁶⁷.

Insbesondere die Eroberung Siziliens war mit einer allgemeinen kirchlichen Restauration verbunden, bei der Graf und Papst eng zusammenwirkten, so daß sich von daher Anlaß zu religiös-kirchlicher Darstellung der Vorgänge bot. Allerdings besteht eine gewisse Schwierigkeit für die Festlegung chronologischer Priorität oder Gleichzeitigkeit bei der Entwicklung der entsprechenden Gedankengänge und Formulierungen in den normannischen und päpstlichen Urkunden,

⁶³ Str. 29-30 (COWDREY S. 26).

⁶⁴ Str. 46: . . . *pro cuius (= Christi) amore care et cuius servitio martyr pulcher rutilabis venturo iudicio* (COWDREY S. 27).

⁶⁵ Vgl. oben S. 62 ff., S. 71 f.

⁶⁶ Vgl. oben S. 135 mit Anm. 248, auch S. 72 mit Anm. 118 und S. 20 mit Anm. 34.

⁶⁷ Zur Ernennung des Erzbischofs für Sizilien vgl. DEÉR, Papsttum und Normannen, S. 93; zu Cerami vgl. Malaterra II, 32 (MURATORI² 5, 1, S. 44 f.); ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 123. Roger I. hatte einen Anteil der Siegesbeute nach Rom geschickt, ganz ähnlich wie Alfons VI. von Kastilien gegenüber Cluny, vgl. DEFOURNEAUX, Les Français en Espagne, S. 21; vgl. auch ERDMANN, a. a. O., S. 61 (Beuteübersendung aus Spanien nach Cluny bei früherer Gelegenheit). Intitulationen Robert Guiscards 1059: Liber Censuum c. 163 (FABRE-DUCHESNE 1, 422); a. 1079/80: Gregor VII. Reg. VIII, 1 a, 1 c (CASPAR 2, S. 514 und S. 516) sowie DEÉR, Papsttum und süditalienische Normannenstaaten (Hist. Texte 12), S. 17 f., 31 ff.; DERS., Papsttum und Normannen, S. 147 f., zitiert (nach Amatus von Montecassino) die Rede Robert Guiscards an einen Gesandten Heinrichs IV., in der deutliche Ansätze einer religiösen Interpretation der normannischen Eroberungen griechischer und sarazenischer Gebiete enthalten sind.

mit denen die Neuordnung jeweils sanktioniert wurde. Es ist wohl anzunehmen, daß bei den normannisch-lateinischen Bistumsgründungen zumeist zeitlich zuerst eine normannische Gründungsurkunde, dann eine päpstliche Anerkennungs- und Bestätigungsurkunde ausgestellt worden sind und daß gelegentlich erst daraufhin die urkundliche Bistumsausstattung durch Roger I. erfolgte. Doch wird man nicht fehlgehen mit der Vermutung gegenseitiger Wechselwirkung und Parallelität in der Entwicklung der interpretativen Urkundenformeln. Einen für Urbans II. spätere Reconquista- und Restauratio-Urkunden interessanten «Präzedenzfall» bietet die Palliumurkunde Gregors VII. für Erzbischof Alcherius von Palermo vom Jahre 1083⁶⁸. Nach der Arenga, in der davon die Rede ist, daß der Papst vor allem den neuen Kirchen, die der Finsternis des Unglaubens und den Schlingen des Irrtums entronnen seien, zu weiterem Gedeihen im christlichen Glauben helfen müsse, heißt es dann bei der Bestätigung des Erzbistums für Alcherius: *Quamobrem . . . Panormitanam ecclesiam . . . quae quondam nobilis et famosa postmodum peccatis exigentibus in Saracenorum potestatem perfidiamque redacta nunc revera ad christianam fidem labore vel instantia filii nostri gloriosi ducis Roberti Domino juvante conversa est . . . concedimus . . . etc.* Diese Formulierung enthält mit ihrer Gliederung *quondam – postmodum – nunc* in knapper Zusammenfassung bereits das historische Grundschema, das später in Urbans II. Reconquista-Urkunden, sachlich und stilistisch weiter ausgeführt, angewandt wird: Palermo war einst eine vornehme und berühmte Stadt, wurde dann aufgrund der Sünden der Macht der Sarazenen ausgeliefert und ist jetzt mit Gottes Hilfe durch die Bemühung des glorreichen Herzogs Robert dem christlichen Glauben wieder zurückgewonnen worden; und so kann der Papst nun dem neuen Erzbischof sein Amt und Erzbistum und das Pallium verleihen.

Eine Art Gegenstück, nunmehr als normannische Selbstdarstellung, findet sich in einer Urkunde (oder wahrscheinlicher einer zur Urkunde gehörenden historischen Notiz) Rogers I. für das von ihm neu gegründete Bistum Troina um 1080/81⁶⁹. Nach einem allgemeinen Datierungshinweis auf den Pontifikat Gre-

⁶⁸ Gregor VII. JL 5258 (SANTIFALLER, Quellen und Forschungen, Nr. 212, S. 252 ff.), Rom 1083 Apr. 16; der nachfolgend zitierte Text steht auf S. 253.

⁶⁹ Die Urkunde ist ediert von STARRABBA, Contributo allo studio della diplomatica siciliana, S. 46 ff.; dazu CASPAR, Gründungsurkunden, S. 598 ff.; KLEWITZ, Studien über die Wiederherstellung der römischen Kirche (in: Reformpapsttum und Kardinalskolleg) S. 173 f. Es ist für unsere Fragestellung gleichgültig, ob es sich dabei um die Gründungsurkunde (KLEWITZ, mit Datierung zu 1080) oder um eine kurz danach folgende Ausstattungsurkunde (CASPAR, mit Datierung zu 1081/82) handelt; den in seiner diplomatischen Funktion umstrittenen, bei STARRABBA (S. 46 f.) als ersten Teil der Urkunde veröffentlichten Text (nach CASPAR S. 599 eine «hymnische Arenga») möchte ich für eine historische Notiz halten, die in objektiver Form redigiert ist (etwa eine Eintragung in

gors VII. folgt eine Art Lobeshymne auf den Grafen Roger, die charakteristische Reconquista-Motive enthält: «Der Herr hat mit den Augen seiner Barmherzigkeit das Elend der sizilischen Kirche angesehen, das diese während langer Unterdrückung durch die Sarazenen erlitten hat. Glücklicher Tag und als höchst ruhmreich festzuhalten, an dem er (Roger) zuerst das Gebiet der Sizilianer betreten hat! Damit nämlich wird die Kirche des Herrn gestärkt, der christliche Glaube erhöht, Klerus und christliches Volk vermehrt, der Sarazenen Masse aber niedergeworfen. Glückliches Land, das einen so großen und bedeutenden Grafen verdient hat, durch den der christliche Name erstarkt, das christliche Volk seine Würde wiedergewinnt, die Heiden aber, wie es gerecht ist, das Verderben ereilt! Nie soll Rogers Lob verstummen, durch dessen Macht und Tüchtigkeit die christliche Kirche wiederersteht und der Stand des Klerus wieder auf seinen Höhepunkt zurückkehrt...»⁷⁰. Für die Typologie der Reconquista-Texte des 11. Jahrhunderts, besonders auch bei Urban II., sind hier zu beobachten das Bild von der *misericordia Dei*, die sich nach langer Strafzeit der *miseria* – *oppressio* wieder der Kirche und dem Volk zuwendet und es durch das Eingreifen des Normannen Roger (*cujus virtutis potentia*) ermöglicht, daß der *nomen christianum* wieder erhöht wird, die *ecclesia Domini* wieder erstarkt, der *populus christianus* seine *dignitas* wiedergewinnt und die Heiden (*gentilitas*, *Saraceni*) niedergeworfen werden; Bilder und Einzelterminologie werden auch in Urbans II. Urkunden wiederkehren, ebenso in den parallel dazu ausgestellten Bistumsurkunden Rogers I.

Daß auch die normannischen Geschichtsschreiber wie Gaufred Malaterra oder Wilhelm von Apulien die normannische Eroberung religiös motivieren und rechtfertigen und dabei im einzelnen immer wieder Bilder und Begriffe verwenden, die der Reconquista-Mentalität der Epoche nahekomen oder entsprechen, sei hier nur allgemein vermerkt; da diese Historiographen erst unter dem Eindruck von Urbans II. Pontifikat selbst schreiben, ist auf sie später noch gelegentlich zurückzukommen. So hat schon vor 1088 die europäische Expansionsbewegung im westlichen und zentralen Mittelmeer mit ihren Einzelaktionen in Spanien und Frankreich wie in Italien auch ihren religiösen Ausdruck gefunden und dabei ihre religiöse Motivierung in Bildern und verschiedenen biblischen Reminiszenzen formuliert, wozu hier nur einige Beispiele aus dem möglichen Erfahrungshorizont Odo-Urbans gegeben werden sollten. Auch in Italien, wie in

ein Kanzleiregister), oder auch als bewußt stilisierte (versifizierte) Einleitung, jedenfalls nicht als Interpolation ansehen.

⁷⁰ Der Text beginnt mit *Invocatio*, Datierung und dem Hinweis auf die Zeit Gregors VII.; dann folgt der oben zitierte Teil: *Respexit Dominus...*, danach die *Dispositio*: *Ego Rogerius, Dei gratia Comes Siciliae... do et concedo...* (STARRABBA, *Contributo* S. 46).

Spanien und von Frankreich her, waren es wiederum die regionalen Kräfte, Städte, Adel, Ritter, die hier am Werk waren und diese Ideen hervorbrachten; und die Kirchen, auch das Papsttum, haben sowohl bei der Aktion als auch bei der moralischen Rechtfertigung mitgewirkt. Das alles ging ohne das Kaisertum und das Imperium vor sich, die theoretisch doch eigentlich Träger solcher Bewegungen hätten sein müssen. Auch Byzanz, wo Verteidigung und später auch eine gewisse Re-expansion tatsächlich bei Kaisertum und Staat lagen und auch de facto vom Kaiser als Reichskrieg und Sache des Staates wahrgenommen wurden, war noch bis in die 90er Jahre hinein durchaus in der Defensive. Im übrigen fanden hier Verteidigung, Sicherung und Stabilisierung der noch byzantinischen Grenzgebiete und eventuelle Rückeroberung von Verlorenem eine stillschweigende, selbstverständliche, aber nicht weiter moralisch begründende und rechtfertigende Zustimmung der Kirche; eine von der Kirche mitgetragene und mitentwickelte Reconquista- und Kreuzzugsmentalität hat sich dabei nie ausgeprägt. Byzanz hat denn auch zu der mentalen westlichen Entwicklung nur durch «Hilferufe», Werbung um Söldnerhilfe mit entsprechender Propaganda, beigetragen⁷¹.

Ist Urban II., der in einer solchen Zeit und Gesellschaft aufgewachsen ist und unter solchen historischen Bedingungen und Erfahrungen in seiner kirchlichen Laufbahn von Reims über Cluny nach Rom kam und dort durch die Schule des «Kriegsmannes» Gregor VII. gegangen ist, und der heute dem allgemeinen Geschichtsbewußtsein vor allem, ja fast nur noch, als der Initiator des ersten Kreuzzuges in Erinnerung ist, also ein «kriegerischer Papst» gewesen?

Urban II. – ein kriegerischer Papst?

Die Frage stellen, heißt das umfassende Problem «Kirche und Krieg» im frühen Mittelalter bis ins 11. Jahrhundert anrühren. Es hat aber wenig Sinn, hier diesen ganzen Problemkomplex nochmals eingehender zu studieren und alle in der historischen Literatur bereits vielfach zitierten und interpretierten Texte von der Spätantike bis ins Hochmittelalter abermals anzuführen⁷²; es kann hier nur eine knappe und wieder ganz auf Urban bezogene Skizze versucht werden. Im

⁷¹ Vgl. dazu oben S. 177 ff. und unten S. 377, 414 ff.

⁷² ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 1 ff., 212 ff. u. ö.; VILLEY, La Croisade, S. 21 ff., 52 ff.; MORISI, La guerra nel pensiero cristiano; HUBRECHT, La juste guerre, S. 107 ff. (knappe Übersicht); BRUNDAGE, Medieval Canon Law, S. 19 ff.; RUSSEL, The just war, S. 1 ff., 16 ff.; HEHL, Kirche und Krieg, S. 1 ff., 9 ff. u. ö. (mit Rückblicken auf das 11. Jh.); BAINTON, Christian attitudes (nur wenig nützlich); AUER, Kriegsdienst des Klerus; PRINZ, Klerus und Krieg (mit Ausblicken auf das 10.-11. Jh.); POGGIASPALLA, La chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra, S. 233 ff. Nützlich ist auch die Regestensammlung von BALLADORE PALLIERI und VISMARA, Acta Pontificia Juris Gentium.

Zusammenhang mit der größeren Frage «Kirche und Krieg» hat schon Erdmann die Haltung Gregors VII. und Urbans II. analysiert und einen gründlichen Vergleich der beiden Päpste vorgenommen⁷³. Er ist dabei zu dem begründeten Ergebnis gekommen, daß Urban im Vergleich zu dem «Kriegsmann» Gregor eher als «unkriegerisch» zu bezeichnen ist – bis auf seine Kreuzzugsinitiative, mit der er Heidenkrieg und Wallfahrt zur «bewaffneten Wallfahrt» verbunden habe, wobei er jedoch aufgrund seiner «durchgängig defensiven Formulierung des Kriegszieles . . . korrekt im Rahmen der hergebrachten Doktrin» geblieben sei; auch als Initiator des Kreuzzugs sei er «unter allen Kreuzzugspäpsten . . . der maßvollste gewesen»⁷⁴.

Es ist also ganz offensichtlich eine Differenzierung in den Auffassungen und Stellungnahmen Urbans II. vorzunehmen. Dazu seien hier drei Hauptaspekte der vielschichtigen Kriegsproblematik unterschieden, denen gegenüber sich Urbans Haltung präzisieren konnte: der allgemeine Reichskrieg des Herrschers, der Krieg der Kirche in eigener Sache, der Reconquistakrieg und Kreuzzug.

Der allgemeine Reichskrieg in Abwehr fremder, vor allem barbarischer Invasoren und gegen heidnische Nachbarvölker stellte, seit es christliche Kaiser und Könige gab, kein Problem mehr dar, wenngleich die Kirche auch für die Tötung von Feinden in solchem gerechten Kriege Bußvorschriften erlassen hatte und bis ins 11. Jahrhundert hinein an diesem Bußprinzip mehr oder weniger nachdrücklich festhielt⁷⁵. Die Wahrung von Schutz und Frieden für Reich und Kirche, Kriegszüge zur Rechtswahrung (kriegerische Strafverfolgung), zur Erlangung oder Behauptung rechtmäßiger Herrschaft und auch der staatliche Krieg zur Ausweitung des christlichen Reiches oder seiner Vorherrschaft gegenüber heidnischer Umwelt galten als Aufgabe und Pflicht des christlichen Herrschers. Es scheint auch nicht, daß das Thema des rechtmäßigen staatlichen Krieges Gegenstand von Grundsatzdiskussionen der Kanonisten und Publizisten des späteren 11. Jahrhunderts war; wo man sich dazu äußerte, konnte man sich mit dem Rückgriff auf patristische und kanonische Traditionen begnügen. Urban II. hat dazu keine Stellung genommen; die Frage schien im Umkreis seiner politischen Beziehungen nicht akut, mit Ausnahme von Byzanz und den christlichen Reichen Spaniens, die sich auswärtiger, heidnischer Feinde oder Invasoren zu erwehren hatten. Aber dies waren nun schon Verteidigungs- und Reconquistakämpfe, die bedenkenlos in die Kategorie des gerechten und verdienstvollen Krieges eingeordnet wurden.

⁷³ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 135 ff. (Hildebrand-Gregor VII.), S. 284 ff. (Urban II.).

⁷⁴ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 307 ff., 293, 306 (bewaffnete Wallfahrt), S. 321 f.

⁷⁵ Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 14, 71 f. (im 11. Jh.), 247 (bei Ivo von Chartres); VILLEY, La Croisade, S. 47 (bei Burchard von Worms).

Allenfalls wurde für strenge Gregorianer die Frage des traditionellen Reichs- und Königsdienstes der Bischöfe und Äbte problematischer als früher, aber im allgemeinen fand man doch praktische Lösungen, die die adäquate Erfüllung der Verpflichtungen gegenüber König und Reich (*regnum, respublica*) in einer *fidelitas* unter Vorbehalt des geistlichen Standes (*salvo ordine, secundum ministerium*) ermöglichten. Urban II. hat sich in seiner Reformgesetzgebung zwar gegen Laieninvestitur und feudalistische Fidelitas-Bindung (*ligia fidelitas*) der Geistlichen an Laienherren gewandt, aber nicht etwa ausdrücklich gegen jenen traditionellen Reichsdienst der Bischöfe, in den doch gewohnheitsmäßig auch die Heeresfolge, wenngleich nicht das Waffenführen der Bischöfe, einbezogen war. Auch ein Mann strikter Reformprinzipien und intellektuell geschärften Gewissens wie Anselm von Canterbury vermochte in dem von ihm geforderten Beitrag zur Landesverteidigung eine *rationabilis et susceptibilis causa* zu sehen⁷⁶.

Das Gegenstück zum gerechten Krieg des christlichen Staates und Herrschers waren die internen Bruderkriege zwischen Christen und die individuellen Fehden, die Machtkämpfe der Fürsten untereinander – grundsätzlich Typus des ungerechten Krieges und der verwerflichen Gewalttätigkeit, aber doch mit zunehmender Unterscheidung zwischen Angriff und Verteidigung, wie sie übrigens immer deutlicher auch das zeitgenössische Lehnrecht machte. Es mag genügen, auf die scharfe Verurteilung der karolingischen Bruderkriege im 9. Jahrhundert durch Papst Johann VIII. hinzuweisen, der dabei auch deutlich diese Auseinandersetzung von dem Kampf gegen die normannischen Invasoren unterschied⁷⁷. Die alte, zumal seit der Karolingerzeit geläufige Antithese vom sündhaften, vom Teufel gestifteten Bruderkrieg unter Christen und dem gottgebotenen Heidenkrieg gehörte gleichsam selbstverständlich zur Thematik von Urbans II. Kreuzzugspredigt.

Die Adelsfehden des 10. und 11. Jahrhunderts mit ihren Auswirkungen auf Bevölkerung und Kirchen, insbesondere auch das gewaltsame Vorgehen der Laien gegen Kirchen und Kirchengüter, waren Gegenstand der Gesetzgebung der Friedenskonzilien und der Treuga Dei-Ordnungen, wie sie auch Urban II. erlassen hat⁷⁸. Vor allem in seiner Kreuzzugspredigt hat Urban bekanntlich diese Adelsfehden verurteilt und der kriegerischen Aktivität ein neues, besseres, geheiligtes Ziel zugewiesen, den Kampf zur Befreiung der Christen und Kirchen

⁷⁶ Anselm epist. 192 (SCHMITT, S. Anselmi Opera 4, 79), dazu epist. 191 (S. 77), vgl. auch epist. 176 (S. 58); zum gleichen Thema vgl. jedoch Deusdedit, Coll. Can. IV, 174 (GLANVELL S. 483) und Capitulatio Lib. IV (S. 25, 24: *Quod episcopi non sunt cogendi a rege ad militiam*). Eadmer, Hist. Nov. II (RULE S. 75); Streit um Militärhilfe für den König a. a. O. (RULE S. 78 f.).

⁷⁷ Johann VIII. (MGH Epp. 7 Nr. 6-8, S. 318-325).

⁷⁸ Vgl. oben S. 277 ff. und Anm. 9-10.

im Orient. Auch sonst ist er ganz selbstverständlich den häufigen Vergehen gegen Kirchen, kirchliche Personen und Kirchengut mit Mahnungen und Exkommunikationssentenzen entgegengetreten und hat den Laien immer wieder die Restitution von Kirchengütern, den Schutz und die Verteidigung der Kirchen zur Pflicht gemacht. Zur *saecularis potestas* der Laien und ihrem Verhältnis gegenüber der Kirche hatte Urban II. keineswegs etwa eine grundsätzlich und von vornherein negative Einstellung; er sah und definierte dies alles durchaus positiv, erkannte auch die Eigenständigkeit der politischen Gewalt an, sofern sie von den Laien selbst als *divinum beneficium* aufgefaßt und im Zusammenwirken mit der Kirche, in *obedientia, gratia ac communio, fidelitas, defensio* usw. ausgeübt wurde⁷⁹. In einem kritischen Einzelfall wie dem Kampf der Normannen gegen die aufrührerische Stadt Capua (1098), der von den Normannen als staatlicher Krieg gegen Rebellen aufgefaßt wurde, begnügte sich Urban mit Friedensvermittlung, mußte aber resignieren und gab dann anscheinend doch dem normannischen Unternehmen seinen Segen⁸⁰.

In dem Bereich des staatlichen Krieges und allgemeinen Schutzes der Kirche durch Laiengewalt war es für die Kirche der Zeit Urbans II. verhältnismäßig einfach und leicht, eine ziemlich klare, eindeutige Stellung zu Krieg und Kampf zu finden – mit Ausnahme der im Zeitalter der Reform nun doch stärker umstrittenen (militärischen) Reichsdienste der Bischöfe für das Königtum. In diesem Punkt versuchte freilich nicht Urban II., sondern erst Paschalis II. reinen Tisch zu machen mit seiner Vertragszusage und dem ihr entsprechenden Privileg von 1111⁸¹.

Ganz anders aber stand es mit der Frage des Krieges der Kirche in eigener Sache und eigener Initiative. Hier gab es Unsicherheiten, Diskussionen, und man sah sich vor einem moralischen Problem, für das man in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts keine befriedigende und einheitliche Lösung finden konnte. Da gab es widerstreitende Parteien, und die Stellungnahmen nicht nur der Gregorianer und Anti-Gregorianer, sondern auch die der Reformer untereinander

⁷⁹ Dies soll hier nicht im einzelnen erörtert und belegt werden, sondern einer Skizze im 3. Teil vorbehalten sein.

⁸⁰ Gaufred Malaterra IV, 26-27 (MURATORI² 5, 1, S. 106); nachdem Urban II., als sich die Verhandlungen zerschlugen, zunächst sogar an kirchliche Sanktionen gedacht, dann aber sich doch mehr auf die Seite der Normannen gestellt hatte, heißt es schließlich bei Malaterra: *Apostolicus itaque ecclesiasticis negotiis, plusquam expeditionalibus exercitiis intentus, tot talibusque tumultibus mente declinatis, his tribus principibus* (den Führern der Normannen) *sed et omni exercitui apostolica benedictione concessa, Beneventum secessit*. Von päpstlicher Friedensvermittlung berichtet auch Ordericus Vitalis, Hist. Eccles. X, 3 (CHIBNALL 5, S. 206); vgl. It. Pont. 10, 188 Nr. *84 und It. Pont. 8, 25 Nr. *79.

⁸¹ MGH Const. 1 Nr. 85, S. 138 f. und Nr. 90, S. 140 ff.

fielen recht unterschiedlich aus. Nicht als ob das Waffenführen durch Kleriker oder die persönliche Teilnahme der Geistlichen am Kampf Schwierigkeiten gemacht hätten; das blieb nach wie vor verboten, auch Urban II. ist dagegen mit eigenen Schreiben und mit einem Dekret seines Konzils von Clermont vorgegangen⁸². Hierin waren Gesetzgebung und Überzeugung eindeutig und einheitlich.

Schon der Normannenfeldzug Leos IX. von 1053, den man von päpstlicher Seite her mit nachhaltiger Wirkung ganz als heiligen Krieg zur Befreiung der Christenheit von den normannischen Bedrückern darstellte, rief auch bei Reformern erhebliche Bedenken und Kritik hervor, wohl um so leichter, als das Unternehmen fehlgeschlagen und in einer als Strafe Gottes deutbaren Niederlage des päpstlichen Heeres geendet war⁸³. Zwar konnte dieser Kriegszug in gewissem Maße als Reichskrieg, als rechtmäßiger staatlicher Krieg zur Erhaltung der Ordnung, erscheinen, für den Leo IX. zunächst Byzanz und das westliche Kaisertum gewinnen wollte, aber eine solche Interpretation konnte sich um so weniger durchsetzen, als der Papst diesen Kampf schließlich selbst übernommen und angeführt hatte. In der späteren Normannenüberlieferung, als man Spannungen und Konflikte zwischen Papsttum und Normannen lieber mit Stillschweigen überging oder verharmloste, etwa bei Wilhelm von Apulien, der auch unter Anregung Urbans II. geschrieben hat, konnte das ganze als ein Mißverständnis zwischen dem irregeführten und auf die falsche Seite gezogenen Papst und den Normannen, die gar nicht gegen den Papst kämpfen wollten, erscheinen, schließlich sogar als eine Auseinandersetzung zwischen den Normannen und den wild zum Kampf entschlossenen Deutschen, die der Papst nicht mehr zurückhalten konnte, ein Krieg zwischen *Francigenae* und *Teutonicis*⁸⁴.

⁸² Clermont 1095 (MANSI CONC. 20, 817, can. 4; SOMERVILLE, The Councils of Urban II, S. 74, in verschiedenen Überlieferungen als can. 2, 5, 8, 10); Verbot des Waffenführens durch den Klerus auch in JL 5407 (Coll. Brit. Urbani II epist. 45, EWALD, NA 5, 365), an den Erzbischof von Narbonne, und JL 5408 (Coll. Brit. Urb. II epist. 46, LOEWENFELD, Epist. Pont. Rom., S. 64 Nr. 133) an den Klerus des Bistums Elne, beide Schreiben vom Jahre 1089; zu Gewaltanwendung durch Kleriker: JL 5474 (MIGNE PL 151, 358), kanonistische Überlieferung bei Ivo von Chartres, Panormia III, 154 (MIGNE PL 161, 1168) und Gratian c. 37 D. 50. – Das Verbot findet sich ziemlich überall in den Kanonessammlungen, auch der sonst kämpferische Bonizo von Sutri hat es aufgenommen, Lib. de vita christ. II, 43 (PERELS S. 55 f.): Der Bischof muß sich vom Kriegsgetümmel fernhalten; III, 89: *Quod non liceat episcopis militiam exercere* (S. 101). – Zur geschichtlichen Tradition des Verbots vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 12 f.; PRINZ, Klerus und Krieg, S. 5 ff., 11 ff., 27 ff. u. ö., S. 73 ff. (Kriegsdienst in Form von Truppenstellung aus den Kirchen seit Karl d. Gr.); BRUNDAGE, Medieval canon law, S. 28 f.; POGGIASPALLA, Chiesa e partecipazione dei chierici, S. 233 ff.

⁸³ Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 109 ff., 112; VILLEY, La Croisade, S. 52.

⁸⁴ Wilhelm von Apulien, Gesta Roberti Wiscardi II, v. 80-266, (MATHIEU S. 136 bis

Aber es ist nicht dieser Einzelfall eines problematischen päpstlichen Normannenfeldzuges gewesen, der die Gemüter erregt und die eigentliche Kriegsdiskussion im späteren 11. Jahrhundert ausgelöst hat. Mehr und nachhaltiger ist diese durch die Kämpfe im Investiturstreit und durch die kriegerische Politik Gregors VII. angeregt worden, durch die anhaltenden, immer wieder mit Waffengewalt ausgetragenen Konflikte zwischen Päpstlichen und Kaiserlichen, zwischen Anhängern des Reformpapsttums und des Gegenpapstes, im deutschen Reich und in Oberitalien, in den einzelnen Bischofsstädten, zwischen Fürsten und König, zwischen König und Gegenkönig, Bischöfen und Gegenbischöfen und in päpstlicher Abwehr kaiserlicher Italienzüge. «Gregorianer» und «Wibertiner» machten sich deswegen gegenseitig die erbittertsten Vorwürfe, entwickelten und begründeten in Briefen, publizistischen Traktaten, Rechtssammlungen anhand immer wieder aufgegriffener und entsprechend interpretierter «klassischer» Texte und Präzedenzfälle aus der Bibel, aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter ihre unterschiedlichen Standpunkte, wobei im allgemeinen die Gregorianer sich mehr oder weniger nachdrücklich für, die Kaiserlichen und Anhänger des Gegenpapstes sich gegen «einen Krieg der Kirche» und Anwendung von Waffengewalt für die Kirche aussprachen – in der Theorie⁸⁵.

Aber wie entschieden und eindeutig auch Gregor VII. selbst und zahlreiche, wenn auch nicht alle Gregorianer wie etwa Anselm von Lucca, Bonizo von Sutri oder Manegold von Lautenbach und andere dafür eintraten, daß die Anwendung von Zwangs- und Waffengewalt für die Kirche und die Religion, die gewaltsame Selbsthilfe der Kirche, nicht nur erlaubt und gerechtfertigt, sondern auch geboten und verdienstvoll sei, es blieb doch ein Rest ungelöster Problematik bei all den Fragen nach dem Aufruf an die Laiengewalten zum Kampf, zum Aufkündigen politischer Treubindungen, zum Einschreiten gegen unwürdige und schismatische Geistliche, nach dem Halten eigener kirchlicher, bischöflicher oder päpstlicher Milizen und deren Einsatz, gar unter eigener kirchlicher Führung, kurz nach dem Kriegführen der Kirche in eigener Sache nicht zuletzt auch deshalb, weil Verfechter wie Leugner der Berechtigung solcher Kämpfe oder des moralischen Vorbehalts ihnen gegenüber selbst Kriegspartei waren, deren Anhänger im Waffengang standen und zu alledem beanspruchten, Gott auf ihrer Seite zu haben. Es blieb stets ein nicht überwundener Gegensatz nicht nur zwischen den zeitgenössischen Meinungen, sondern auch zwischen den zitierten und

146). Von rechtem und heiligem Krieg des Papstes konnte bei dem Dichter keine Rede sein. Zur ablehnenden Kritik an Leos IX. Kriegszug in der normannischen Historiographie vgl. DEÉR, Papsttum und Normannen, S. 121 f.

⁸⁵ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 243; einzelne Vertreter und Auffassungen «für und wider den Krieg der Kirche» S. 212-249, auch S. 118 ff., 135 ff.; vgl. auch MIRBT, Publizistik, S. 456 ff.

ausgebeuteten auctoritates, vom Gegensatz zwischen Theorie und Praxis in konkreten Einzelsituationen ganz abgesehen.

Die Tendenz zur kriegeischen Konfliktaustragung wirkte bis in die Einzelkirchen und die dort zu fassenden individuellen Entschlüsse hinein. Der reformerische Bischof Ivo von Chartres, vom Vizegrafen gefangen gesetzt, verbot seinen Diözesanen, ihn mit kriegeischer Gewalt zu befreien, da sie dadurch Gott nicht versöhnen, sondern nur aufs höchste erzürnen würden und weil es ihm, der sein Bischofsamt nicht mit Waffengewalt erlangt habe, nicht ziemte, es mit Waffengewalt wieder zurückzugewinnen; das sei nicht Sache des Hirten, sondern des Invasors. Der kaiserliche Bischof Otbert von Lüttich hingegen mußte sich sagen lassen, man wolle (wegen seiner willkürlichen Kirchenpolitik) nicht für ihn kämpfen, da man dabei für das eigene Seelenheil fürchten müsse. Eine einfache Lösung schien, jedenfalls der Erzählung des Lampert von Hersfeld zufolge, der Erzbischof von Mainz um 1075 gefunden zu haben, indem er die Kriegsgegner exkommunizierte, damit die Kämpfenden keine Skrupel mehr zu haben brauchten, wenn sie exkommunizierte Feinde töteten⁸⁶.

In diese ganze Kriegsproblematik, in den heftigen Widerstreit der Meinungen, in die schon seit langem bestehenden, bereits von Petrus Damiani beklagten und kritisierten kriegsbewegten Zeitverhältnisse⁸⁷, sah sich Urban II. hineingestellt und gezwungen, als Papst sowohl praktische Entscheidungen zu treffen als auch rechtstheoretisch Stellung zu nehmen. Dabei wird, worauf Erdmann bereits nachdrücklich aufmerksam gemacht hat, der Unterschied zu Gregor VII. von Anfang an deutlich. Der *pedisequus Gregorii* ist hier seinem Vorgänger nicht gefolgt.

Manches wird zusammengewirkt haben, um Urbans Haltung zu bestimmen. Vielleicht war es auch etwas von jener Adelsmentalität, die solchen Kampf für sich, die Laiengewalten, in Anspruch nahm und die Initiative der Geistlichen eher ablehnte, trotz aller Bereitschaft, sich auch von kirchlichen Impulsen gewinnen zu lassen – etwa in der Gottesfriedensbewegung oder dann vor allem beim Kreuzzug. Wahrscheinlich war auch ein Stück Cluniazensertum in ihm

⁸⁶ Ivo von Chartres, epist. 20: ... *guerram (facere) adversus vicecomitem pro mea liberatione ... ne fiat prohibeo, interdicto. Neque enim ... potestis Deum placare, sed vehementer exasperare ... neque enim decens est ut qui armis bellicis ad episcopatum non veni, armis bellicis recuperem, quod non est pastoris, sed invasoris* (LECLERCQ, Correspondance 1, 86 Nr. 20); zu Otbert von Lüttich vgl. Ruperti Chronicon S. Laurentii 50: ... *responderunt sibi non esse tutum suas vel suorum animas pro se mittere in periculum, timendumque esse ne pro eo morientes damnarentur ...* (MGH SS 8, 279); zur angeblichen Mainzer Exkommunikationsmaßnahme vgl. LAMPERT, Annales a. 1075 (HOLDER-EGGER S. 223).

⁸⁷ Petrus Damiani, Schreiben an den Bischof Ordericus von Fermo (MIGNE PL 144, 311 ff., besonders 313-316).

lebendig. Gewiß wirkten ferner die Erfahrungen aus der Vergangenheit mit Gregors militant-militärischer Politik und die verbreitete Kritik daran, der er wohl Rechnung zu tragen versuchte, wobei er kirchenpolitisch schließlich auch mehr duldete, als man von einem strengen Gregorianer erwarten würde. Hinzu kamen vermutlich die Einsicht, daß die wichtigsten Kontroversen seiner Zeit mit Waffengewalt nicht zu entscheiden waren, und die Erfahrung, daß das Papsttum angesichts der Entwicklung der Dinge doch einer militärischen Verteidigung bedürfe, und wenn in dem ganzen Meinungsstreit das Argument der Verteidigung je Geltung beanspruchen konnte, so in der Situation, in der sich Urban II. seit 1088 befand. Wenn er sich überhaupt durchzusetzen vermochte, so verdankte er dies, wie auch seinen «Durchbruch» von 1095, wesentlich der Verteidigung in Oberitalien, dem Durchhalten der Markgräfin Mathilde und dem Bündnis der Städte sowie dem Rückhalt, den er bei den Normannen in Süditalien, ohne ihn militärisch in Anspruch zu nehmen, hatte finden können. Schließlich mag er auch zu der Auffassung gekommen sein, daß in diesem «Investiturstreit» manches im Gange war, was auf frühere Zeit zurückging, auch von anderen Zusammenhängen als den rein kirchlichen bedingt war, und was er ohnehin gar nicht aufhalten konnte; daß hier auch andere Kräfte und Spannungen wirksam waren, wie der Dualismus, jetzt Antagonismus, von Königtum und Fürstentum, ferner Tendenzen der Territorialpolitik und der Städteentwicklung, die alle durch Kirchenreform, Investiturproblem und Papstschisma neue Nahrung, weiteren Zusammenhang und eine moralisch-religiöse Begründung gefunden hatten. Von Frankreich her kannte er dieses Prinzip des verfassungspolitischen Dualismus, den einst Gregor VII. dort gegen Philipp I. auszuspielen versucht hatte, und von seiner früheren Deutschlandlegation wird er wohl kaum so gänzlich ahnungslos zurückgekehrt sein; auch manche Einzelfälle, die vor ihn gebracht wurden, umstrittene Bistumsbesetzungen, Prozesse um Bischöfe oder Äbte, gewisse kirchliche Rechts- und Besitzkonflikte, konnten ihm Einblick in politische, soziale, stadtgeschichtliche Hintergründe verschaffen. Urban wird geurteilt haben, daß im großen Kirchenkonflikt der Zeit mittlerweile Verhältnisse und Bedingungen entstanden waren, die nicht mit einem Schlage geändert, nicht mit großer Geste plötzlich aus der Welt geschafft, allenfalls durch Mäßigung und Zurückhaltung allmählich beruhigt werden konnten; denn auch die Gegner, der Kaiser, Wibert und seine Anhänger, waren inzwischen auf Kampf eingestellt, und dies nicht nur mit literarischen und geistlichen Mitteln.

Es war nicht nur die Besorgnis wegen der Kritik der Gegner und der Inkonssequenzen und Unsicherheiten im eigenen Lager, die ihn in Kriegssachen zur Zurückhaltung veranlaßten, und es war auch nicht nur eine Frage des politischen Stiles, wenn Urban nun statt der eisernen Waffen goldene bevorzugte⁸⁸. Es

⁸⁸ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 287.

war sicher seine persönliche, individuelle Art von Frömmigkeit und Amtsauffassung, die ihn inspirierte, die gewaltsame Selbsthilfe der Kirche doch nicht allgemein und systematisch zu rechtfertigen, sie nicht mehr weiter zu intensivieren oder eindringlich aktiv zu propagieren. Urban II. dachte da offenbar anders als Gregor VII., nicht in der gleichen «militärischen» Weise wie sein Vorgänger, er sah auch das Verhältnis von kirchlichem Krieg innerhalb der Christianitas und nach außen gerichtetem Heidenkrieg für die Christenheit anders als Gregor VII., der den «innerchristlichen Kirchenkrieg», wie Erdmann dargelegt hat, schließlich doch für wichtiger und dringlicher gehalten hatte als den Verteidigungskrieg nach außen⁸⁹. Freilich hat Urban II. den Kreuzzug selbst erst dann gepredigt, als er aus den Kämpfen des entscheidenden Italienzuges Heinrichs IV., gegen den er zunächst (seit 1089) seine Verteidigung organisiert hatte, im Jahre 1095 erfolgreich hervorgegangen war; aber die Reconquista in Spanien wie in Sizilien hat er von Anfang an, auch in den schlimmsten Notzeiten des Pontifikatsbeginns, mit einem Nachdruck und in einer Weise charakterisiert und gefördert, die erkennen lassen, wie er in der Kriegsfrage eigentlich die Gewichte setzte: Der Reconquistakrieg war für ihn bedeutender und vor allem ganz unproblematisch. Wie zurückhaltend Urban im «Kirchenkrieg», von Einzelepisoden abgesehen, im ganzen gewesen ist, wurde bereits oben «ereignisgeschichtlich» skizziert⁹⁰.

Die wichtigste Äußerung Urbans II. zum «Krieg der Kirche in eigener Sache» ist sein nur noch fragmentarisch als Kanonistenexzerpt überliefertes Schreiben an den Bischof Gottfried von Lucca aus den Jahren 1088-1095, wahrscheinlich als Antwort auf eine Anfrage dieses (reformerischen) Bischofs, wie die Kämpfe gegen Exkommunizierte und Schismatiker zu beurteilen seien und insbesondere, wie man sich gegenüber den Streitern für die päpstlich-reformerische Sache, wenn sie exkommunizierte Gegner erschlagen hätten, seelsorgerlich und kanonisch rechtlich verhalten solle⁹¹. In seiner Antwort verwies Urban den Bischof zu-

⁸⁹ Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 150, 155; auch S. 233, 237 (zu Bonizo von Sutri).

⁹⁰ Vgl. oben Bd. 1, S. 100 ff.

⁹¹ Die zu vermutende Anfrage ist nicht erhalten; Urbans Responsum ist JL 5536, It. Pont. 3, 390 Nr. 11 *Excommunicatorum interfectoribus* (MIGNE PL 151, 394); vgl. RUINART, Vita Urbani (MIGNE PL 151, 74). Der Text ist ins mittelalterliche Kirchenrecht eingegangen, wohl über Ivo von Chartres, Decr. X, 54 (MIGNE PL 161, 706), Panormia VIII, 11 (a. a. O., 1380), jeweils unter dem Generalthema *De homicidio*, auch Ivos Coll. Tripartita Tit. 20 c. 14 (Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 3858 B, fol. 182', GOSSMAN, Urban II and canon law, S. 49 und 52), dann bei Gratian C. 23 q. 5 c. 47. Übersicht über die kanonistische Überlieferung bei GOSSMAN S. 105. Der Text findet sich auch in einer Kanonessammlung, die noch andere Exzerpte aus Urbans Briefen und Konzilsakten enthält (Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 3858, fol. 273').

nächst auf das herkömmliche, ihm bekannte Kirchenrecht, demzufolge er für Totschlag ein der Gesinnung der Täter entsprechendes (*secundum ipsorum intentionem*) Maß von Kirchenbuße auferlegen solle. Dann erläuterte er seinen Standpunkt in der Frage der Tötung Exkommunizierter noch etwas näher: Er sei der Meinung, man könne diejenigen nicht gemeinhin als Mörder ansehen, denen es im Kampf aus Eifer für die Mutter Kirche unterlaufen sei, Exkommunizierte getötet zu haben. Damit aber das Recht der Kirche nicht verlassen werde⁹², möge der Bischof diesen Leuten gemäß dem Inhalt der päpstlichen Ausführungen⁹³ eine entsprechende Buße (*poenitentiam*) auferlegen, durch die sie Gott, der die Dinge ohne Falsch sehe, mit sich versöhnen könnten, wenn sie etwa zweideutiger Haltung aus menschlicher Schwäche bei dieser Schandtät, diesem Vergehen, schuldig geworden seien: *si forte quid duplicitatis pro humana fragilitate in eodem flagitio contraxerunt (incurrerint)*.

Auch in Lucca, wo sich kaiserlicher und päpstlicher Bischof gegenüberstanden und wo man sich im Aktionsbereich der streitbaren Markgräfin Mathilde befand, muß es wohl zu kriegerischen Auseinandersetzungen gekommen sein⁹⁴, so daß eine Bitte des Bischofs um Stellungnahme des Papstes erklärlich ist. Was von der päpstlichen Antwort (JL 5536) noch erhalten ist, gibt freilich für eine Kriegelehre Urbans II. nur wenig her, und da nicht der vollständige Text des Schreibens überliefert ist, bleibt die Interpretation teilweise hypothetisch.

Von den drei klassischen Hauptelementen der mittelalterlichen Lehre vom gerechten Krieg, wie sie vor allem in der Augustinus-Tradition überkommen waren⁹⁵, der *causa justa*, der *auctoritas principis* oder legitimen *potestas* als berechtigtem Kriegsherrn, und der *recta intentio*, wird ausdrücklich nur das letzte, die rechte innere Gesinnung und Absicht genannt, die hier als das wesentliche Rechtfertigungsmoment erscheint. Der Eifer für die Kirche (*zelum catholicae matris*) wird als *recta intentio* anerkannt; ebenso wird damit, aber nur indirekt als stillschweigende Voraussetzung, anerkannt, daß es sich beim Kampf

⁹² Der Überlieferung bei Gratian C. 23 q. 5 c. 47: *Ne tamen ejusdem ecclesiae matris disciplina deseratur* steht die Überlieferung bei Ivo von Chartres Decr. X, 54 (MIGNE PL 161, 706): *Ne tamen ejusdem ecclesiae matris disciplina desaeviat* (so auch MIGNE PL 151, 394) gegenüber: Damit das Kirchenrecht nicht zu streng walte, zu scharf vorgehe; sachlich macht das allerdings keinen Unterschied.

⁹³ Vermutlich waren das vorher angegebene, nicht mehr erhaltene Einzelbestimmungen über die Art solcher Kirchenbuße: (*eo*) *tenore quem diximus* (Gratian C. 23 q. 5 c. 47 und Ivo, Decr. X, 54 sowie MIGNE PL 151, 394).

⁹⁴ Zur Situation in Lucca und zu dem päpstlich-reformerischen Bischof Gottfried vgl. SCHWARZ, Besetzung der Reichsbistümer Italiens, S. 213 f.; SCHWARZMAIER, Lucca und das Reich, S. 389, 406 ff.; MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 139, 379.

⁹⁵ Vgl. BRUNDAGE, Medieval canon law, S. 19 ff.; RUSSEL, The just war, S. 16 ff.; auch ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 5 ff., 225 (Anselm von Lucca-Augustinus).

für die Kirche um eine gerechte Sache handelt – aber ohne daß dies als vor Gott besonders verdienstvoll und mit ewigem Lohn oder Nachlaß und Umwandlung von Sündenstrafen (*remissio peccatorum*) ausgezeichnet dargestellt wird. Vielmehr hält Urban hier an der alten kirchlichen Rechtstradition fest, daß auch für die Tötung exkommunizierter Gegner Buße erforderlich sei, und zwar entsprechend der inneren Haltung der Täter (*secundum ipsorum intentionem*); denn eben in diesem Punkt müssen Zweifel bestehen bleiben. Es geht dabei auch keineswegs um gemilderte Bußstrafen, sondern um eine angemessene Buße (*modum congruae satisfactionis, poenitentiam congruentem*); die alte Bußordnung soll weder zu scharf angewandt noch aufgegeben werden. Der Sinn bleibt derselbe, ob man das Wort *desaeviat* oder *deseratur* als das ursprüngliche ansieht. Gar nichts verlautet in dem erhaltenen Textstück von der legitimen *auctoritas*, vom rechtmäßigen Kriegsherrn, der solchen Kampf befehlen und führen kann. Es ist angesichts der sonstigen Äußerungen Urbans auch wenig wahrscheinlich, daß er hier etwa programmatisch erklärt hätte, die Kirche sei berechtigt, in eigener Sache Krieg zu führen, auch wenn er es praktisch für notwendig ansah, die Verteidigung der römischen Kirche durch weltliche Gewalten zu organisieren; diese, nicht eigentlich die Kirchen selbst, sind offensichtlich die berechtigten Führer solchen Kampfes. Grundsätzlich bleibt, auch wenn alle positiven Voraussetzungen erfüllt sind, die Tötung exkommunizierter Gegner eine Straftat, mit der man schuldig wird: *in eodem flagitio* heißt es allgemein und ohne Vorbehalt; vom Verdienstcharakter solchen Handelns ist überhaupt keine Rede.

Worauf es Urban bei der moraltheologisch-kanonistischen Beurteilung ankommt, ist vor allem die innere Einstellung und Absicht des Handelnden, der, und sei es aus Eifer für die Kirche, eben doch ein Verbrechen begangen hat. Zur objektiven Straftat kommt die subjektive Gesinnung, die nur Gott sieht und für die sonst niemand bürgen kann; sie ist dann das Kriterium für die notwendige Bußleistung. Wenn Urban II. einerseits sehr wohl die Hilfe der *vis humana*⁹⁶ für die bedrängte Kirche akzeptierte, so wußte er doch andererseits auch um die *fragilitas humana*, die mit solcher Hilfe stets verbunden blieb; und wenn er den militanten Eifer für die *ecclesia mater* anerkannte, so vermochte er darin doch nicht vorbehaltlos nur reine Tugend zu sehen. Daß die hilfreichen *vires humanae* schließlich doch auch ihre *rationes humanae* hatten, muß Urban gewußt und gefühlt haben; und solche *rationes* oder Motive waren nicht nur politischer Natur, beruhten nicht nur auf machtpolitischen Spannungen und Tendenzen (etwa im Konflikt zwischen König und Fürsten, der ja auch als

⁹⁶ JL 5538, Trostsreiben an den Abt Berengar von S. Laurentius zu Lüttich (wohl vom Frühjahr 1095 aus der Zeit des Konzils von Piacenza): ... *divinae propitiationis opus, ut aliqua vis humana fossam illam maledictionis et nequitiae vos compellat exire* ... (MIGNE PL 151, 396 C.).

Kampf für die Kirche geführt oder deklariert werden konnte), sondern in die an sich wohl gute Absicht (*intentio*) der vom Eifer für die Kirche Entbrannten konnten sich im einzelnen durchaus auch sündhafte Regungen einschleichen, konnten gemeine Leidenschaften wirksam werden. Die Buße war daher gerade im Kampf für die Kirche erforderlich, nicht nur zur Wahrung der alten kirchlichen Bußpraxis, sondern vor allem aufgrund der Unsicherheit der individuellen *intentio*. Da das Verfahren und Maß, in dem der Bischof die Buße festlegen sollte (*tenore quem diximus*) nicht bekannt ist, wird man annehmen müssen, daß Urban hier ganz allgemein eine Cautelarbuße (*ad cautelam*) angeordnet hat⁹⁷; und er sagt auch deutlich genug, warum. Hier befand man sich auf schwankendem Boden – ganz im Unterschied zum Kampf der Reconquista und des Kreuzzuges. Bei diesem von Gott selbst gefügten Krieg wurden sündhafte Empfindungen gar nicht erst angenommen; beim Kreuzzug wurden vorweg andere Sünden gebeichtet, Buße empfangen, die sofort in Kampfleistungen umgewandelt wurde – ein ganz anderes Verfahren, das auf einer ganz anderen Auffassung beruhte. Die *Gesta Dei per Christianos* vermochte Urban ganz idealistisch zu sehen.

Vorerst hatte er nun mit seinem Schreiben nach Lucca, mitten in die Kämpfe und Debatten seiner Zeit hinein, eine vorsichtige, mäßigende Stellungnahme und Anweisung zu den internen kriegerischen Konflikten innerhalb von Kirche und Christenheit gegeben, die für seine Anhänger als Richtlinie annehmbar und praktikabel war; ein solches Verfahren war ja durchaus mit der Vorstellung vereinbar, daß die Kämpfer doch in gerechter Sache fochten. Urbans Entscheidung wurde denn auch alsbald ins Kirchenrecht aufgenommen, zunächst in die Rechts- handbücher Ivos von Chartres, dann in weitere Kanonessammlungen und schließlich in das Dekret Gratians.

Von den zeitgenössischen reformerischen Autoren scheint der deutsche Gregorianer Bernold von St. Blasien-Konstanz jener Stellungnahme Urbans, ohne sie zu kennen, sehr nahe zu kommen. Nachdem er in seinem wohl um oder bald nach 1086 geschriebenen Traktat *Apologeticae rationes*⁹⁸ zunächst die Situation dahingehend charakterisiert hat, daß die Kämpfe und Grausamkeiten inzwischen so zugenommen hätten, daß die Kirche gegen ihre Bedränger der bewaffneten Hilfe bedürfe und nicht mehr ohne Blutvergießen aus deren Tyrannei befreit werden könne, will er deshalb die Kämpfer (*militares*), die, von solcher Notwendigkeit getrieben, einen Exkommunizierten getötet haben und

⁹⁷ So vermutet wohl mit Recht HEHL, Kirche und Krieg, S. 88; später, unter Paschalis II., erscheint dies stärker objektiviert, z. B. im Schreiben Paschalis' II. an die Ritter von San Gimignano JL 6426, vgl. HEHL S. 20.

⁹⁸ Bernold, Libelli V: *Apologeticae rationes* (MGH Ldl 2, 98, 18-42); zur Datierung vgl. THANER, MGH Ldl 2, 94; MIRBT, Publizistik, S. 37.

dies nicht aus eigenem Interesse, sondern zur Verteidigung der Kirche getan haben, keineswegs als Brudermörder wie Kain verurteilen; setzen sie dabei doch eigentlich ihr eigenes Leben für die verfolgten Brüder ein. Nach längeren Ausführungen, in denen auch die Absicht der Kämpfenden als wichtiges Kriterium hervorgehoben wird, faßt er seine Meinung abschließend zusammen: Man kann nicht alle diejenigen, die Exkommunizierte töten, unbedingt von aller Schuld reinwaschen, aber man darf über sie auch nicht zu hart richten; denn: *et illud primum quidem, quia tale opus aut vix aut nunquam sine culpa perficitur; hoc autem secundum, quia eos zelo Dei ductos hoc agere pro ecclesiastica necessitate cognoscimus*. Das sind offenbar die gleichen Überlegungen, die Urbans Stellungnahme in JL 5536 zugrunde liegen.

Der leidenschaftlich heftige, radikale Manegold von Lautenbach hingegen hatte in seiner Streitschrift *Liber ad Gebehardum*, die noch vor dem Tode Gregors VII. (1085) verfaßt wurde, jeden Schuld- und Bußgedanken im Falle der Tötung exkommunizierter Gegner völlig aufgegeben. Manegold erscheint als eine Art Gegenpol zur gemäßigten Auffassung Urbans II. oder auch Bernolds. Unter einer zunächst noch eher maßvoll formulierten Überschrift zu cap. 38⁹⁹: *Quod hi qui excommunicatos non pro privata injuria, sed ecclesiam defendendo interficiunt, non ut homicide peniteant vel puniantur* entwickelt er Gedanken, die, wie auch seine ganzen Bibel- und Väterzitate, nur noch vom Haß auf die Gegner der Kirche getragen sind. Der Gegner wird zum *Antichristus*, der nicht einmal mehr den Namen Mensch verdient; die exkommunizierten Kirchenfeinde und namentlich die *Heinriciani* gehören zu denen, *quos Deus occidi jubet*, und ihre Ausrottung ist nur ein Werk der Gerechtigkeit. Dabei werden Gewaltausübung im Namen der *justitia* und Kampf der *principum catholicorum ajutorio sive publice pro patria, pro justitia, pro apostolica sede pugnando vel judicariam administrationem exercendo*, also der öffentlich-rechtliche, staatliche und der kirchliche Kampf, als dasselbe angesehen. Die Einschränkung, daß solcher Kampf nicht aus Privatrache und in eigener persönlicher Angelegenheit geführt werden dürfe, tritt demgegenüber fast als sekundär zurück. Im cap. 39 werden dann noch weitere *auctoritates* zur Stütze seiner ganz radikalen Auffassung, in der für Buße kein Platz ist, herangezogen.

Bonizo von Sutri, um einen weiteren Gregorianer aus dem Umkreis Urbans II. zu nennen, steht mit seiner positiven Antwort auf die Frage nach der Berechtigung des Kriegs der Kirche in eigener Sache Urbans Auffassung zwar nicht ganz so fern wie Manegold, aber er sieht das Problem eher zu unbefangen und fast naiv. Eine wirkliche Theorie läßt sich da nicht finden, obwohl er in seinem *Liber ad amicum* die Frage beantworten will: *si licuit vel licet christiano*

⁹⁹ Manegoldi ad Gebehardum liber c. 38-39 (MGH Ldl 1, 376-380), hier besonders S. 376 f. und S. 379. Zu Manegold vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 216 ff.

pro dogmate armis certare, wobei *pro dogmate* schließlich gleichbedeutend ist mit *pro ecclesia*¹⁰⁰. Die Antwort Bonizos, des militanten Reformers, der im kampfbewegten Piacenza unter die Räder gekommen ist, lautet uneingeschränkt Ja, mit dem Hinweis: Wenn es je einem Christen erlaubt war, für die Wahrheit mit Waffen zu kämpfen, dann jetzt *contra Guibertinos omnibus modis bellare*, und wenn schon für den irdischen König, warum dann nicht für den himmlischen, wenn schon für den Staat, warum nicht für die Gerechtigkeit, wenn schon gegen Barbaren, warum nicht gegen Häretiker¹⁰¹! Vor allem versucht Bonizo, seine Meinung mit einer Fülle von historischen Musterbeispielen von der Spätantike bis in seine eigene Zeit zu «belegen», mit denen er den kirchlichen Krieg nicht mehr nur rechtfertigt, sondern idealisiert, zumal an den Beispielen des Ritters Erlembald von Mailand, des römischen Präfekten Cencius und der Markgräfin Mathilde von Tuszien-Canossa, die als Helden des kirchlichen Kampfes gefeiert werden¹⁰². Von Schuldproblematik und Buße ist hier keine Rede, mit der Idealisierung wird dies ganz verdrängt. In seinem Handbuch für das christliche Leben, dem *Liber de vita christiana*, bezeichnet es Bonizo als eine Pflicht der Ritter, überhaupt der Laien, *scismaticos et hereticos debellare*; die Bischöfe müssen dazu ermahnen, ohne freilich selbst am Kampf teilzunehmen¹⁰³. Das wird als Standes- und Lebensregel einfach festgestellt, ohne weitere Einschränkungen, Bedenken und Vorbehalte. Mit zwei Äußerungen, auf die schon Erdmann aufmerksam gemacht hat, entfernt sich Bonizo jedoch ganz von Urbans II. Konzeption, insbesondere von Urbans unterschiedlicher Beurteilung und Gewichtung des kirchlichen Krieges innerhalb der Christenheit und des äußeren Krieges gegen die heidnische Umwelt. Der äußere Feind ist für Bonizo viel leichter zu ertragen als der innere, die Verfolgung von außen ist eher durch Duldung zu besiegen (*tolerando devincendam*), während diejenige durch Gegner im Innern mit allen Kräften und Waffen zu bekriegen ist (*omnibus viribus et armis debellandam*). Die andere Bemerkung zielt auf die Hauptaufgabe des Adelsstandes; die Laien, vor allem die Könige, Richter und Ritter, müssen zum Kampf gegen Schismaticos und Exkommunizierte angehalten werden (*ut scismaticos et excommunicatos armis persequantur*), denn sonst wäre der Kriegerstand überflüssig (*superfluous*

¹⁰⁰ Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum* I (MGH Ldl 1, 571 ff.). Zu Bonizo vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 229 ff.

¹⁰¹ *Liber ad amicum* IX (MGH Ldl 1, 618).

¹⁰² *Liber ad amicum* VI (S. 599, 605 u. ö.), VIII (S. 611) und IX (S. 620). Mit dem Normannenkrieg Leos IX., den er auch als historisches Beispiel anführt, kommt er nicht so ganz zurecht, denn hier waren aufgrund des unbegreiflichen Ratschlusses Gottes die Normannen Sieger geblieben; aber die auf päpstlicher Seite Gefallenen, die für die Gerechtigkeit gekämpft haben, sind Heilige (Lib. X, S. 589). Auch Erlembald und Cencius sind Martyrer.

¹⁰³ Bonizo von Sutri, *Liber de vita christiana* II, 43 (PERELS S. 56); VII, 28 (S. 249).

videretur ordo pugnatorum)¹⁰⁴. Obwohl Urban II. dem Bischof darin wohl noch zugestimmt hätte, daß es eine Aufgabe der Laiengewalten sei, für die Kirche einzutreten, sind sonst die Ansichten Bonizos ziemlich das Gegenteil von Urbans Auffassungen über die Verteidigung der Christenheit nach außen und über den Nutzen des christlichen *ordo pugnatorum*.

Von besonderem Interesse ist hier die Meinung eines Mannes aus der unmittelbaren Umgebung Urbans II., des zu der Kurie gehörenden Kardinals Deusdedit. Aber gerade dieser Kanonist, der außer seiner Kanonessammlung noch eine polemische Schrift gegen die Invasoren und Simonisten verfaßt hat, und der (in seiner Streitschrift) gelegentlich Urban II. selbst, auch aus dessen Register, zitierte, hat sich zu der Kriegsfrage nur sehr knapp, zurückhaltend und konventionell geäußert; eine eingehendere Erörterung des Problems Kirche und Krieg, Krieg der Kirche in eigener Sache, hat er nicht unternommen. In seinem *Libellus contra invasores et symoniacos*, an dem er noch um 1097 gearbeitet hat, vertritt er im Vorwort entschieden eine klare Trennung von geistlicher und weltlicher Amtsaufgabe und Funktion (*officium sacerdotum* und *officium regum*), wobei es Aufgabe des Königs sei, gegen diejenigen auch mit Gewalt vorzugehen, die der Priester nicht mit seinem Wort bessern und bekehren könne. Später, im 2. Buch, stellt er zunächst lapidar fest, daß Schismatiker, Invasoren und auch Simonisten durch weltliche Gewalt unterdrückt werden sollten; das führt er dann noch etwas näher aus: Da die Genannten sich vielfach aus Unwissenheit, Nachlässigkeit oder Hochmut verfehlten, seien sie zunächst durch geistliche Rede und Fürbittgebet zu überzeugen und zu bekehren; wenn sie aber keine Vernunft annähmen, sollten Simonisten und Schismatiker als unheilbare Glieder vom Leib der Kirche getrennt und von der weltlichen Gewalt unterdrückt werden (*ab exteris potestatibus obprimantur*), jedoch so, daß der Friede der Gesamtkirche nicht gestört werde und keine Unruhe und Verwirrung entstünde¹⁰⁵. Dies alles ging über altkirchliche Rechtstradition nicht hinaus.

Auch in seiner Kanonessammlung (von 1087) hat Deusdedit keine systematische Kriegslehre zusammengestellt. Hier finden sich im 4. Buch, entsprechend seinem Prinzip der Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt und deren Aufgaben im Hinblick auf die Kirche, zahlreiche durchaus «unkriegerische» Textexzerpte, die vielfach belegen, daß die Kirche selbst mit Ausübung von bewaffneter Gewalt nichts zu tun habe und daß es den Geistlichen nicht zukomme, sich mit militärischen Dingen und Unternehmungen zu befassen¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Bonizo, *Liber ad amicum* I (MGH Ldl 1, 572, 13 ff.) und *Lib. de vita christ.* II, 43 (PERELS S. 56); ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 233 und S. 237.

¹⁰⁵ Deusdedit, *Libellus* (MGH Ldl 2), Prolog (S. 300) sowie *Lib. II*, 17 (S. 335 f.).

¹⁰⁶ Die lange Reihe entsprechender Exzerpte von *Coll. Can.* IV, 246 bis IV, 266 (GLANVELL S. 532-542) beginnt mit einem langen Auszug aus dem Brief Petrus Damianis

Dies alles, grundsätzlich und theoretisch unbestritten, sehr den altkirchlichen Traditionen verhaftet und nicht eigentlich aktuell, betraf freilich auch nur einen Teilaspekt der Rechtsfrage nach dem kirchlichen Krieg in einer Zeit, in der Bischöfe gegeneinander um ihre Diözesen stritten, sich gegen Angriffe der Kaiserlichen und Wibertiner verteidigten oder diese selbst angriffen, Anhänger des Reformpapstes und des Gegenpapstes sich kriegerisch entgegentraten. Das Problem, das Urban II. in seiner Antwort an den Bischof von Lucca (JL 5536) beschäftigte, hat Deusdedit nicht unmittelbar behandelt; aber er lieferte dazu doch mit zwei Augustinus-Zitaten einen thematischen Beitrag in seiner Kanonesammlung. Das eine (aus *De civitate Dei*) betrifft den Soldaten, der auf Befehl der gesetzlichen Obrigkeit tötet und daher rechtlich nicht als Mörder angesehen werden kann, das andere (aus dem Kommentar zum Johannesevangelium) enthält die Antwort schon in der gestellten Frage: Wenn schon die Bösen die Guten wegen des Namen Christi verfolgen können, warum sollen sie dann nicht ihrerseits von den Guten um des Namens Christi willen verfolgt werden können¹⁰⁷? Es geht dem Kanonisten nie ausdrücklich um Gegner der reformerischen Kirche des 11. Jahrhunderts, sondern um Verfolgung und Bestrafung von Schlechten und Missetätern allgemein. In diesem Sinne zitiert er Burchard von Worms: *Qui percutit malos in eo quod mali sunt, et habet causam interfectionis, ut percutiat pessimos, minister Dei est*, sowie Hieronymus: *Homicidas et sacrilegos punire non est effusio sanguinis*¹⁰⁸.

Aber ließ sich das alles ohne weiteres auf Exkommunizierte und auf die aktuelle Problematik des Kirchenstreits im 11. Jahrhundert übertragen und anwenden? Urban muß wohl erkannt haben, daß bei der Beantwortung der Frage des Luccheser Bischofs größte Vorsicht geboten sei, und es muß ihm widerstrebt haben, dem Kirchenkampf auf dieser Ebene vorbehaltlos seinen Segen zu geben.

Bischof Anselm von Lucca, der Kanonist und Verfasser einer Streitschrift ge-

an den Bischof Ordericus von Fermo (MIGNE PL 144, 313-316), vgl. oben S. 313, Anm. 87, wird fortgesetzt mit häufigen Zitaten aus Ambrosius von Mailand, daneben aus Schreiben der Päpste Leo I., Gregor I., Johann VIII. und Nicolaus I. (mit einem für den Grundtenor dieses Teils der Sammlung charakteristischen Zitat: *sancta ecclesia . . . gladium non habet nisi spirituale*) und schließt mit dem wahrscheinlich von Deusdedit selbst stammenden Hinweis auf das Vorbild Christi, der dem Petrus die Anwendung der Waffengewalt zu seiner Verteidigung verboten und damit gezeigt habe, daß Kleriker keine Waffen gebrauchen dürfen (IV, 266, S. 541).

¹⁰⁷ Deusdedit, Coll. Can. IV, 219 (GLANVELL S. 521): *Nam et miles, cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus, hic hominem occidit, nulle civitatis sue lege reus est homicidii . . .*; Coll. Can. IV, 248 (S. 536), Verfolgung der Bösen durch die Guten.

¹⁰⁸ Deusdedit, Coll. Can. IV, 220 (GLANVELL S. 521, aus Burchard) und IV, 221, sowie nochmals IV, 249 (S. 521 und S. 536, nach Hieronymus).

gen Wibert, wäre hier noch zu nennen, dessen insbesondere auf Augustinus aufbauende «Kriegstheorie» Erdmann bereits skizziert hat¹⁰⁹, und der sich von Deusdedit vor allem durch eine entschiedene Stellungnahme für den Krieg der Kirche in eigener Sache unterscheidet. Aber hier hätte Urban wohl noch weniger die Übereinstimmung mit seiner eigenen Auffassung finden können. Der streitbare und stets kampfbereite Bischof erklärte sich durchaus für die Anwendung von Waffengewalt für die Kirche und verherrlichte insbesondere den Kampf der Markgräfin Mathilde *pro defensione justitiae* als vor Gott höchst verdienstvoll¹¹⁰. In seiner Kanonessammlung, die außer einem Buch über die Exkommunikation noch eigens ein Buch über Krieg und Gewaltanwendung enthält, vertritt Anselm neben traditionellen Anschauungen wie der, daß Schismatiker von weltlichen Gewalten unterdrückt werden sollen, auch die Meinung, daß die Kirche ihre Gegner mit Gewaltanwendung bekämpfen könne¹¹¹. Der solchem Kampf zugemessene Charakter der Rechtmäßigkeit und des Verdienstvollen scheint hier den moralischen Zweifel und den Bußgedanken zu verdrängen.

Die zeitgenössische Streitschriftenliteratur und Kanonistik kann unter dem Gesichtspunkt des Kriegs der Kirche in eigener Sache hier nicht weiter verfolgt werden – auf Ivo von Chartres, einen Anhänger und Freund Urbans II., der die päpstliche Entscheidung über die Tötung Exkommunizierter (JL 5536) in seine Kanonessammlung aufgenommen hat – wohl auch, weil dies seiner eigenen Einstellung entsprach –, sei nur noch hingewiesen¹¹². Die Durchsicht der Publi-

¹⁰⁹ ERDMANN Kreuzzugsgedanke, S. 223 ff.; vgl. dazu GILCHRIST, The Erdmann Thesis and the canon law, S. 38 ff.

¹¹⁰ Anselm von Lucca, Liber contra Wibertum (MGH Ldl 1, 525): *Defendere pupillum et viduam armis etiam carnalibus, tueri sanctam ecclesiam ... cupimus*; über Mathilde S. 527.

¹¹¹ Vgl. etwa Anselm, Coll. Can., Capitulatio lib. XII (*de excommunicatione*), 45 bis 47 (*de schismaticis a saecularibus coercendis*) (MIGNE PL 149, 532); Capitulatio lib. XIII (*de vindicta et persecutione justa*), 14: *Quod ecclesia persecutionem possit facere*; XIII, 24: *Quod ecclesiae inimicis omni vivacitate mentis et corporis sit obviandum* (MIGNE PL 149, 533-534); vgl. auch XIII, 1: *Quod Moyses nihil crudele fecit quando precepto Dei quosdam trucidavit* (Sp. 533) – fast ein Kreuzzugsprinzip, denn der Kreuzzug ist nach Meinung Urbans und der Zeitgenossen ein von Gott veranlaßter und geführter Krieg; allerdings fehlt bei Anselm der Bezug auf die zu bekämpfenden Heiden und auf die Wiedergewinnung rechtmäßiger Herrschaft.

¹¹² Zu Ivo von Chartres als «einer kriegerischen Unternehmungen abgeneigten Persönlichkeit» und zu seiner Stellungnahme zur Kriegsfrage vgl. HEHL, Kirche und Krieg, S. 10 ff.; SPRANDEL, Ivo von Chartres, S. 140 f.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 247 f. Die Frage des Heidenkriegs und Kreuzzugs soll hier außer acht bleiben; sicher ist Ivo, wie SPRANDEL (S. 141) gegenüber ERDMANN (S. 248) feststellt, nicht «einer der Bahnbrecher der Idee des Kreuzzugs» gewesen. Aber er hat alte, traditionelle Vorstellungen von der Verdienstlichkeit der Verteidigung der Christen gegen die Heiden weitergegeben.

zistik und Kanonistik ergibt, daß Urban mit seiner Auffassung vom kirchlichen Krieg keineswegs in vorderster Reihe der radikalen Gregorianer stand, sondern daß es vielmehr die Linie der gerade in dieser Frage gemäßigten und zurückhaltenden Reformers war, der er mit seinem eigenen Beitrag gefolgt ist.

Allerdings war Urban II. nicht der Mann, der in bedrohter Lage die Hände in den Schoß gelegt, die «Verfolgung» durch Kaiser, Gegenpapst und ihre Anhänger bloß erduldet und Gottes Hilfe untätig abgewartet hätte. Im Jahre 1089 versuchte er umsichtig, die vorhandenen Kräfte zu nutzen, um seine und damit des Reformpapsttums Verteidigung in Oberitalien gegen einen Italienzug Heinrichs IV. zu organisieren, insbesondere indem er die dynastische Verbindung zwischen Mathilde von Tuszien-Canossa und Welf von Bayern zumindest förderte, wenn nicht zustande brachte; und wenn auch keine entsprechenden Briefe Urbans an Mathilde überkommen sind, so darf man doch annehmen, daß er die Markgräfin in ihrem Kampf gegen Heinrich IV. und Wibert *pro causa sedis apostolicae* ermuntert hat¹¹³. Mathilde stand freilich schon aufgrund ihrer berühmten Schenkung in einem besonderen Verhältnis zur römischen Kirche und konnte zu den speziellen *fideles* des heiligen Petrus gezählt werden. Andererseits war gerade die Markgräfin Mathilde schon zu ihrer eigenen Zeit so sehr in die Position der Gottesstreiterin und *filia beati Petri* eingerückt, daß sie als Vertreterin des oberitalienischen und lothringischen Reichsadels gegenüber dem deutschen Königtum gar nicht mehr erkennbar wird und daß ihr eindrucksvoller Kampf für das Reformpapsttum, der gewiß ihr großes Ideal war, eine alte politische Tradition lothringisch-tuszischer Opposition (schon gegen Heinrich III.) ganz verdeckt und vergessen läßt.

Ohne nach unstatthaften Rechtfertigungen zu suchen, wird man aus der Sicht und unter den praktischen Bedingungen der damaligen Zeit zugestehen können, daß es dem Papst kaum möglich war, in dem großen Konflikt nun allgemein zum Rückzug zu blasen und ausgerechnet vor einem kaiserlichen Italienzug, der für das Schicksal des Papstes, vielleicht des Reformpapsttums überhaupt, ent-

¹¹³ Vgl. dazu oben Bd. 1, S. 120 f. Zur Korrespondenz Urbans mit Mathilde von Tuszien: JL 5356, It. Pont. 5, 448 Nr. 27 und 6, 1, 53 Nr. 122 (Coll. Brit. Urbani II epist. 7, EWALD, NA 5, S. 354), betreffend Einsetzung Bonizos als Bischof von Piacenza, war vielleicht an Mathilde gerichtet; JL 5738, It. Pont. 7, 1, 330 Nr. 8: *inclytæ Mathildi, unice b. Petri filie* (MIGNE PL 151, 527) betraf einen Streit zwischen dem Bischof von Mantua und dem Kloster Polirone; sonst finden sich nur allgemeine Hinweise auf Korrespondenz, wie It. Pont. 5, 390 Nr. *20 (aufgrund von Donizo). In JL 5464, It. Pont. 3, 321 Nr. 9 und 10, 471 Nr. 25, für Pisa (vom April 1092, einer Zeit bedenklicher Krise der päpstlichen Verteidigung in Oberitalien) wird Mathilde mit besonderem Lob bedacht als *charissima b. Petri filia, quae se extremis quibusdam pro causa apostolicae sedis exposuit* (MIGNE PL 151, 345); vgl. auch JL 5449, It. Pont. 3, 320 Nr. 7 und 10, 470 Nr. 24 von Juni 1091: *charissima b. Petri filia* (MIGNE PL 151, 331).

scheidend sein konnte, auf jeden Widerstand zu verzichten und die schon lange im Namen der römischen Kirche und der Sache der Reform streitenden Kräfte zu hemmen oder aufzugeben. Hätte er zudem seine Vorgänger ganz verleugnen, die entschiedenen Anhänger des Reformpapsttums vor den Kopf stoßen sollen, und mit welchem Ergebnis hätte er alle den (schon im Gang befindlichen) Auseinandersetzungen Einhalt gebieten können? Schließlich war er ja auch davon überzeugt, daß der Einsatz, auch der Kampf für die Mutter Kirche etwas Gutes sei, wenn er von der rechten *intentio* bestimmt war. Urban war sicher mit der Verteidigung gegen den Italienzug des gebannten Kaisers einverstanden. Er war auch 1095 mit dem Gegenkönigtum des rebellierenden Saliers Konrad einverstanden und hat es anfangs nach Kräften gefördert, obwohl dies auch zum Waffengang zwischen Vater und Sohn hätte führen können¹¹⁴.

Auch in Rom selbst hat es offenbar noch aus der Zeit Gregors VII. gewisse päpstliche Verteidigungskräfte gegeben, die im Sommer 1089 aktiv für Urban II. eintraten mit einem siegreichen Gefecht, das sie den Anhängern des Gegenpapstes und des kaiserlichen Präfekten lieferten. Urban spricht dabei von *nostri fideles* und *milites nostri cum castellanis*, auch erscheint ein päpstlicher *dapifer* namens *Formosus*; und wenn auch nicht zu sehen ist, daß der Papst hier organisatorisch hervorgetreten ist oder gar führend beteiligt war, so hat er doch die bestehende Organisation allem Anschein nach beibehalten, so wie er in dem zu seinem früheren Kardinalbistum Ostia gehörenden Velletri die Bürger zu Verteidigung *hostem per maritimam et Campaniam*, verpflichtete¹¹⁵. Urban hat also auch in Rom die weltliche Waffenhilfe durchaus angenommen, und an Klerus und Laien von Velletri schrieb er, er hoffe, im Vertrauen auf Gott, durch solche Hilfe der getreuen Söhne des heiligen Petrus der Angriffe seines Gegners Wibert

¹¹⁴ Vgl. oben Bd. 1, S. 134 ff. Ein päpstlicher Aufruf etwa an die deutschen Fürsten zur Unterstützung dieses Königtums oder zum Kampf für Konrad ist nicht bekannt, wahrscheinlich auch nicht erlassen worden.

¹¹⁵ Zum erfolgreichen römischen Gefecht der Päpstlichen vgl. oben Bd. 1, S. 101 f., auch S. 122. Das Beispiel Gregors VII. vor Augen, äußerte Urban seine Zufriedenheit darüber, daß dies alles ganz ohne Hilfe der Normannen vor sich gegangen war; JL 5403, It. Pont. 2, 104 Nr. 2 vom 8. Juli 1089 (MIGNE PL 151, 304 f.) für Velletri und sein Rundschreiben *Dilectis fratribus Romanae ecclesiae fidelibus*, KEHR, Due documenti, S. 277 f. (JL -,-) von Anfang Juli 1089. Zur Militärpflicht der Bürger von Velletri vgl. JL 5403 (teils Situationsschilderung und Ereignisbericht, teils Privileg) (MIGNE PL 151, 304). Nach seiner Rückkehr aus Frankreich hat der Papst anlässlich der Lateransynode im Januar 1097 die Stadtbürger und Regionen Roms eidlich auf sich verpflichtet, JL 5678 an Hugo von Lyon (MIGNE PL 151, 489): *Cives nobis et regiones omnes sacramentis astringimus*. Dabei wird es sich freilich mehr um Sicherheitseide als um militärische Verpflichtung gehandelt haben.

Herr werden zu können¹¹⁶. Wie er den Kampf für die Sache des Reformpapsttums in seinem Innersten beurteilte, zeigt sein «Siegesbulletin» vom Juli 1089, in dem er den damaligen Erfolg in Rom als *quae a Deo acta sunt* allen Gottesfürchtigen bekannt zu machen wünschte¹¹⁷; dies geht schon fast in Reconquista- und Kreuzzugsstimmung über, und in der Siegesfreude ließ Urban mit der Schilderung sogar von einzelnen Kampfhandlungen seinem Rittertemperament die Zügel schießen. Von Kirchenbuße für die Kämpfer hört man hier nichts, eine solche Siegesbotschaft war freilich auch nicht die Gelegenheit für derartige Überlegungen. Aber dies blieb Episode, Urban hat keinen systematischen militärischen Kampf um Rom geführt, auch die Kriegshilfe der Normannen offenbar ganz bewußt weder damals noch später in Anspruch genommen – eher gelegentlich die schon erwähnte Waffe des Goldes benützt, etwa zum Rückkauf des Lateran im Jahre 1094¹¹⁸.

Sonst, und zumal unter Urbans Urkunden und Briefen nach Deutschland, bei denen man wohl am ehesten kriegerische Äußerungen erwarten könnte, gibt es von ihm keinen Kampfaufruf, keinen Versuch, bewaffneten Widerstand zu organisieren oder zu beleben. Vielmehr haben diese Schreiben, soweit der Papst in ihnen auf die große, allgemeine Auseinandersetzung zu sprechen kommt, einen Tenor, der in der Tat, wie Erdmann bemerkt hat, zumeist «die Möglichkeit einer rein geistlichen, übertragenen Deutung nach der traditionellen Bildersprache der Kirche zuließ» und auch mit «scheinbar kriegerischen Worten deutlich im Rahmen der geistlichen Symbolik» blieb¹¹⁹. Es sind grundsätzlich die geistlichen, kirchlichen Mittel, mit denen der Kampf geführt werden soll, der nun einmal durchzustehen ist. Was Frankreich angeht, ist das nicht anders. In dem schon erwähnten Falle des gefangengesetzten Bischofs Ivo von Chartres fordert der Papst den französischen Episkopat zu energischem Vorgehen auf; man solle, wenn eindringliche Ermahnungen fruchtlos blieben, über die Schuldigen Exkommunikation und Interdikt verhängen. Ähnlich ist er selbst gegen einen adeligen Wegelagerer, Guarnerius von Châtillon, eingeschritten, der den Bischof

¹¹⁶ *In eum vero sperantes qui suos non despicit, constanter per vos et alios filios nostros illorum (der Wibertiner) incursum comprimemus*, JL 5403 (MIGNE PL 151, 304) (*omnibus Vellitrensibus clericis et laicis beato Petro fidelibus*).

¹¹⁷ KEHR, *Due documenti*, S. 278. – Das Gegenbild zu solchen Taten Gottes durch die Getreuen des heiligen Petrus erscheint in der hierzu gehörenden Urkunde für Velletri: *antiquus hostis nostris temporibus per apostates et tyrannos sanctae ecclesiae seduxerit filios Dei, cogitans eos blanditiis et atrocitate suis pedibus submittere*, JL 5403 (MIGNE PL 151, 304).

¹¹⁸ Vgl. oben Bd. 1, S. 103; BECKER-LOHRMANN, *Ein erschlichenes Privileg*, S. 86 f.; angebliches Erkaufen auch der Engelsburg (1098), vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 289.

¹¹⁹ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 289.

Lambert von Arras auf seiner Reise zum Konzil nach Clermont überfallen und gefangengenommen hatte. So ist wohl auch Urbans Einstellung im Grunde dieselbe gewesen wie die seines Freundes Ivo, mit dem Unterschied freilich, daß im Falle des Papstes mehr auf dem Spiele stand und Urban für die römische Kirche nun doch die «menschlichen Kräfte» und ihre kriegerische Aktion annahm und förderte, die der Bischof für seine Person abgelehnt hatte¹²⁰.

Nach Deutschland gingen Mahn- und Trostschriften, die viel mehr von kirchlichen Motiven des moralischen, auch politischen Durchhaltens und des geistlichen, spirituellen Widerstandes, nicht aber des bewaffneten Kampfes bestimmt waren. Das gilt schon von Urbans Wahlanzeige an Episkopat, Äbte, Fürsten – *omnibus majoribus et minoribus beati Petri fidelibus*¹²¹ – die mit ihrer eindringlichen Mahnung zum Durchstehen des Konflikts eine einzige Abfolge aneinandergereihter Bibelzitate ist, bei denen die kämpferischen Formeln spirituell akzentuiert werden und die erhoffte Wendung zum Guten zwar dem treuen und mutigen Ausharren, aber vor allem dem Erbarmen Gottes und seiner Fügung anheimgestellt wird. Schon hier, in einer der ersten Papsturkunden, erscheint das bei Urban charakteristische Restauratio-Motiv – hier im Zusammenhang mit Investiturstreit und Schisma – mit der Aufforderung zu inständigem Gebet an Gott, *quatenus et ecclesiam suam sanctam in gradum pristinum misericorditer restaurare dignetur*.

In seinem Schreiben an Erzbischof Hartwig von Magdeburg (um 1089) versucht Urban keineswegs etwa die sächsische Opposition zu weiterem Kampf aufzurufen, sondern mahnt zur Vorsicht gegenüber Heinrich IV., insbesondere zur Ablehnung Wiberts, des Gegenpapstes, und zum treuen Ausharren auf der Seite des Reformpapsttums in diesem schon so lange die ganze Kirche erschütternden Kampf, der mit seinen Wirren und Leiden *peccatis nostris exigentibus* verursacht ist¹²².

Auch aus dem langen Trostschriften an den Abt Berengar von S. Laurentius zu Lüttich, wohl vom Jahre 1095, spricht dieselbe Einstellung zu den kirchenpolitischen Zeitverhältnissen; in ihnen ist eine Zeit der Heimsuchung und der harten Prüfung zu sehen, die Gott seinen Gläubigen auferlegt und in der es gilt, in treuer, unerschütterlicher Standhaftigkeit und ruhigem Sich-Bewähren eher duldend als dreinschlagend durchzuhalten, bis Gott sich wieder erbarmt

¹²⁰ Zu Ivo von Chartres vgl. oben Anm. 86, S. 313; Urban II. JL 5469 an den Erzbischof Rainald von Reims und seine Suffragane, vom Oktober 1092 (MIGNE PL 151, 354); zum Überfall auf Lambert von Arras vgl. JL 5584-5585 von 1095 (MIGNE PL 151, 429-430).

¹²¹ JL 5348, Germ. Pont. 1, 19 Nr. 44 u. ö., 2, 1, 33 Nr. 17 u. ö., 3, 3, 148 Nr. 6 und 181 Nr. 17 (MIGNE PL 151, 283 f.).

¹²² JL 5422 (MIGNE PL 151, 518 f.); zu Erzbischof Hartwig vgl. CLAUDE, Geschichte des Erzbistums Magdeburg 1, 349 ff.

und die Getreuen aus dieser Not und Drangsal wieder befreit, vielleicht auch durch menschliche Hilfe (*aliqua vis humana*). Die bildliche Sprache, die da gegen die Widersacher geführt wird, gegen Heinrich IV., Wibert, Bischof Otbert von Lüttich, ist scharf und heftig, aber die Waffen des Widerstandes sind mehr spirituell als materiell, und die geistliche Auslegung der auch hier wieder dicht gehäuften Bibelzitate und Anspielungen drängt sich von selbst auf¹²³.

An seine fürstlichen Freunde in Deutschland, zu denen namentlich Welf von Bayern und der Zähringer Berthold II. gezählt werden konnten, ergeht kein Appell zum Krieg, schon gar nicht zum Kirchenkampf *in remissionem peccatorum*; die Mahnungen an den Grafen Robert von Flandern, ebenfalls einen Anhänger des Reformpapsttums, sich für die Restauration des Bistums Arras einzusetzen, bleiben ganz im traditionellen Rahmen des von Laien erwarteten und geforderten Kirchenschutzes, auch wenn Schutz und Hilfe für Bischof und Bistum von Arras schließlich *omnibus modis* gewährt werden sollen¹²⁴.

Selbst da, wo der Ton solcher Schreiben gelegentlich schärfer wird, wie etwa bei der Neubesetzung des Bistums Halberstadt im Jahre 1094, ist die päpstliche Anordnung, alle Gegner des vom Papst geweihten neuen Bischofs «mit Macht zu zügeln», eben an Bischöfe und Äbte gerichtet, so daß die entsprechende Wendung: *et ei resistentes tam clericos quam laicos potentia vestra coercere curetis* offensichtlich geistliche Strafmittel meint und *potentia* hier als kirchliche, geistliche *potestas* zu verstehen ist¹²⁵. In einem weiteren Schreiben in der glei-

¹²³ JL 5538 (MIGNE PL 151, 395 ff.), vgl. oben Anm. 96, S. 317. Zu den Vorgängen in Lüttich vgl. Ruperti Chron. S. Laurentii c. 44 ff. (MGH SS 8, 276-279); zu Bischof Otbert KUPPER, Liège et l'église impériale, S. 390 ff. u. ö.

¹²⁴ Vgl. JL 5471, 5518 (Anerkennung, Schutz und Förderung des neuen Bischofs und des Bistums Arras, *in peccatorum tuorum remissionem*) (MIGNE PL 151, 356, 385); JL 5546, hier am deutlichsten auch der Appell an eventuell kriegerische Aktion der weltlichen Gewalt zum Schutz des Bistums Arras besonders gegenüber Cambrai (MIGNE PL 151, 406). Vgl. demgegenüber etwa den klaren Kampfauf Ruf des Reimser Erzbischofs Manasses II. an flandrische Adelsherren zum Eingreifen in das Bischofsschisma von Cambrai: *Hoc autem in remissionem peccatorum vestrorum vobis praecipiende praecipio. Reminiscimini, filii, quia in hanc causam gladium portatis. Pensate, dilectissimi, quia haec est via in eam quae celestis est Jerusalem* (DUVIVIER, Recherches, Nr. 86 bis, S. 473). Das ist bereits in der Kreuzzugszeit geschrieben (nach DUVIVIER S. 471 um 1096), womit die Anspielung auf das himmlische Jerusalem besondere Bedeutung gewinnt. Vgl. zu diesem Schreiben auch HEHL, Kirche und Krieg, S. 14. – Zu Arras: CAUCHIE, Querelle des investitures 2, S. 121 ff.; SPROEMBERG, Die Gründung des Bistums Arras, S. 3 ff. (in: Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung, S. 119 ff.); DERS., Urban II. und das kanonische Recht, S. 258 ff.; FUHRMANN, Provincia constat XII episcopatus, S. 401 ff.

¹²⁵ JL 5505 an den Erzbischof von Magdeburg, den Bischof von Verden und die Bischöfe und Äbte Sachsens, «die im katholischen Glauben verharrten» (MIGNE PL 151,

chen Sache *omnibus per Saxoniam ecclesiae catholicae filiis* findet sich der Satz etwas abgewandelt wieder: . . . *vobis in penitentiam et peccatorum remissionem precipimus, ut eum* (den neuen Bischof) . . . *viriliter et fideliter adjuvetis et ei resistentibus pro viribus cohercere curetis*¹²⁶. Doch dies ist so allgemein formuliert, daß Anwendung laikaler Waffengewalt zwar als nicht ausgeschlossen, aber doch auch nicht als ausdrücklich angeordnet anzusehen war. Im übrigen zeigen gerade die Schreiben Urbans in der Halberstädter Bistumssache sehr viel stärker einen ausgesprochen pastoralen als einen kriegeischen Charakter.

Es scheint, daß Urban nur einmal bedrängte Freunde im deutschen Reich unmittelbar zu kämpferischer Selbsthilfe aufgefordert hat, nämlich Klerus und Volk von Lüttich gegen den kaiserlich-wibertinischen Bischof Otbert: *Auferte malum ex vobis ipsis, lupum illum dico et furum . . ., Otbertum . . ., si quo modo possibile, pellite, aut ei tamquam a sancta Romana Ecclesia alieno et excommunicato, obedientiam vestram consortiumque vestrum subtrahite*¹²⁷. Aber selbst hier ist die Aufforderung noch alternativ formuliert: Wenn möglich Vertreibung des Bischofs oder zumindest Verweigerung des Gehorsams und der kirchlichen Gemeinschaft.

Wenn der stets zu bedenkende Dokumentenverlust nicht täuscht, gilt Ähnliches wie für Deutschland auch für Urbans Urkunden an Empfänger in Reichsitalien. Auch hier steht immer wieder die Mahnung zum Durchhalten in der derzeitigen Verfolgung oder die Anerkennung treuen Ausharrens auf päpstlicher Seite im Vordergrund, so etwa in den Urkunden für Bologna, Grado oder Pisa, von der bereits besprochenen Rechtsentscheidung für den Bischof von Lucca abgesehen¹²⁸. Wenn Pisa aufgrund vielfältig erwiesener Hilfe für die römische Kirche mit besonderer Privilegierung belohnt wird, so ist doch nicht zu ersehen, wie die Pisaner in einen nach Erdmanns Meinung «innerkirchlichen hierarchischen Kreuzzug» einzuordnen wären; gegen Heinrich IV. und den Gegenpapst sind die Pisaner kriegeisch offenbar nicht hervorgetreten, auch bei dem gegen Heinrich IV. gerichteten Bündnis oberitalienischer Städte¹²⁹ war Pisa nicht beteiligt. Was hingegen an kriegeischer Leistung Pisas ganz besonders hervor-

376; SCHMIDT, UB Halberstadt 1, 80 Nr. 117); im gleichzeitigen Parallelschreiben an Klerus und Volk von Halberstadt fehlt der Passus, vgl. SCHMIDT Nr. 116, S. 78 ff., JL 5507. – Zu Halberstadt: MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 294 f.; 5, 160 ff.; ZIELINSKI, Statistische Erfassung des deutschen Episkopats, S. 634 f.; DERS., Reichsepiskopat, S. 109 u. ö.

¹²⁶ JL 5506, SCHMIDT, UB Halberstadt 1, Nr. 155, S. 78.

¹²⁷ JL 5712 von 1098 (MIGNE PL 151, 512); vgl. auch oben Anm. 123, S. 328.

¹²⁸ Bologna (1096): JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14; Grado (1093): WIEDERHOLD, Papsturkunden in Florenz, S. 311 Nr. 3, It. Pont. 7, 2, 59 Nr. 103; Pisa (1092): JL 5464, It. Pont. 3, 321 Nr. 9 und It. Pont. 10, 471 Nr. 25 (MIGNE PL 151, 344 ff.).

¹²⁹ Vgl. MEYER VON KNONAU, Jahrbücher 4, 394 f. (zu 1093).

gehoben wird, sind die Sarazemensiege, mit denen jedoch eine andere Kategorie von Krieg bezeichnet wird, die für Urban zwar in gewissem Maße mit den Verteidigungskämpfen für die römische Kirche vergleichbar erschien, aber auf besonderer Fügung Gottes beruhte und nun nicht mehr mit moralischen Bedenken und Einschränkungen belastet war wie die verschiedenen Kirchenkämpfe im Innern der Christenheit¹³⁰.

Schließlich gibt es bei Urban II. keine kriegerrische Drohung gegen Kaiser und Könige, nicht gegen Heinrich IV., erst recht nicht gegen Philipp I. von Frankreich, demgegenüber Urban reichlich Nachsicht walten ließ, auch nicht gegen den englischen König Wilhelm II. Rufus, den er vielmehr durch Verhandlungen zu gewinnen suchte.

Die Urkunden Urbans II., auch die am stärksten und deutlichsten kämpferisch gehaltenen Textstellen, genügen nicht, um aus ihm einen «kriegerischen Papst» zu machen – jedenfalls nicht, was seine Stellung zu den Konflikten und Auseinandersetzungen im Innern der Kirche und Christenheit betrifft. Daß er selbst, wie es seinem Charakter entsprach, immerhin, *si quo modo possibile*, zum Hervortreten und zum Erfolg der *vires humanae*, die Gott der bedrängten Kirche zu Hilfe senden wollte, etwas beitrug, macht ihn noch nicht zum «Kriegsmann». Allerdings ist auch hier, ähnlich wie in seiner geschichtstheologischen Sicht der Reconquista und des Kreuzzugs, der Gedanke beherrschend, daß hinter den sichtbar agierenden menschlichen Kräften geistige, überirdische Mächte stehen: der Teufel, der die Geschehnisse der Menschheit und der Kirche zu beeinflussen, zu stören sucht, und Gott, der ihn in der Geschichte teils zur Prüfung oder Strafe der Christen gewähren läßt oder im Erbarmen über sein Volk den Teufel zurückschlägt und besiegt¹³¹. Das Bild dieses überweltlichen Antagonis-

¹³⁰ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 291, akzentuiert dies am Beispiel Pisas anders. Doch rechtfertigen es dieses, wie auch die anderen oben (auch bei ERDMANN S. 285) angeführten Text- und Ereignisbeispiele der Urbanzeit wohl nicht, von einem «innerkirchlich hierarchischen Kreuzzug» zu sprechen, wie denn überhaupt eine solche Unterscheidung zwischen einem innerkirchlichen und einem nach außen gerichteten Kreuzzug sehr problematisch erscheint; denn der mit der Reconquista vorstellungsmäßig eng zusammenhängende Kreuzzug war grundsätzlich etwas anderes als die unmittelbar notwendige Verteidigung der römischen Kirche oder die allgemeinen Kämpfe gegen Feinde der Reform und ihres Papsttums. Die Deformation der Kreuzzugs-idee zur Konzeption von Kreuzzügen gegen Christen innerhalb der Christianitas gehört einer späteren Zeit und Mentalität an. Der Begriff «innerkirchlicher hierarchischer Kreuzzug» ist für die Zeit Urbans II. nicht angemessen.

¹³¹ Vgl. insbesondere Urbans Trostschreiben an Abt Berengar von S. Laurentius zu Lüttich (JL 5538) und seine Siegesbotschaft nach dem militärischen Erfolg in Rom 1089 (KEHR, *Due documenti*, S. 278: *quae a Deo acta sunt*); auch sein Schreiben an den Ungarnkönig Koloman, JL 5662 vom 27. Juli 1096 (MIGNE PL 151, 480 ff.): *Quid etiam in*

mus und der beherrschenden Lenkung der Geschichte durch Gott ist für Urban der geschichtstheologische Hintergrund, vor dem er insbesondere die Reconquista und den Kreuzzug sieht.

Es scheint, daß die Zeitgenossen einen besonderen kriegerischen Wesenszug in der Persönlichkeit Urbans nicht gefunden haben, trotz der Kriegshilfe mancher seiner streitbaren Verbündeten wie der Markgräfin Mathilde, auch trotz des allem Anschein nach episodischen Gefechts in Rom und trotz des Kreuzzugs, als dessen Initiator man ihn allgemein rühmte. Den Kreuzzug hat er im übrigen nicht für sich selbst genutzt, etwa zum Einsatz der durch Oberitalien und über Rom nach Süditalien ziehenden Kreuzfahrer zum Kampf gegen die Wibertiner, auch nicht, als diese die Kreuzfahrer bei ihren Andachten in den Kirchen Roms störten¹³². Hier zeigt sich auch wieder ein Unterschied zu Gregor VII.: Eine Verbindung des Kreuzzuges, jenes von Gott gewollten, geheiligten Unternehmens, mit den internen Konflikten in Kirche und Christenheit, so wie einst Gregor seinen Orientzug mit einer Machtdemonstration zur Befriedung und Unterwerfung der Normannen hatte verbinden wollen, lag Urban II. absolut fern. Der Kampf gegen die Kaiserlichen und Wibertiner blieb Sache der Markgräfin Mathilde und eventuell der päpstlichen *fideles* in Rom. Es waren für ihn zwei ganz verschiedene Vorgänge und Kriegskategorien und in diesem Sinne gab es keine mentale Verbindung zwischen dem Kreuzzug und den römischen, überhaupt den internen kirchlichen Verhältnissen.

Auch Urbans Gegner haben ihm nicht den Vorwurf kriegerischen Amtsmissbrauchs gemacht. Allerdings wurde ihm der Gebrauch jener schon erwähnten «goldenen Waffen» des öfteren angekreidet, vor allem in der saftigen Satire *De Albino et Rufino* eines spanischen Geistlichen Garsias von Toledo¹³³. Seinen Spottnamen *Turbanus*, den ihm die Wibertiner gaben, hat er nicht wegen kriegerischer Verwirrung erhalten, die er angestiftet hätte, sondern wegen der angeblichen Irrlehren, die er in der Nachfolge Gregors VII. weiterhin vertrat¹³⁴.

Henricum ... divinae majestatis justitia operata sit et operetur ...; durch Gottes Erbarmen und Gerechtigkeit sind Heinrich Italien und die Herrschaft über Italien (die ihm 1093/95 entglitt) bereits genommen worden (MIGNE PL 151, 481).

¹³² Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.* I, 7, 2 (HAGENMEYER S. 165). Hier versuchten vielmehr Getreue Urbans, den Schutz der Kreuzfahrer zu sichern (S. 166). Allgemein vgl. auch ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 288 f.

¹³³ MGH Ldl 2, 423 ff., hier besonders S. 431; THOMSON, *Tractatus Garsiae* (Textus Minores 46), S. 30: *Urbanus dicebat ...: Hoc enim reliquiarum acervo Guibertum mutilavimus, Henricum expugnativimus, senatum inescavimus. Si quidem decertamus hiis gladiis, hiis lanceis hostes aggredimur ... etc.; valeant, vivant qui Romanam ecclesiam muniunt hiis armis, hiis defendunt propugnaculis.*

¹³⁴ *Urbanus-Turbanus* in den Streitschriften der schismatischen Kardinäle, vgl. MGH Ldl 2 (*Benonis aliorumque cardinalium schismaticorum ... scripta*), S. 375, 399 u. ö.

Wie kriegerisch der Edelmann aus Châtillon gewesen sein mag, als Papst hat er in den internen Konflikten die kämpferischen Regungen und Aktionen mit ziemlich straffen geistlichen Zügeln zu bändigen gesucht; er hat auch die weltlichen, ritterlich-militärischen und die kirchlich-geistlichen Bereiche und Aktivitäten auseinandergehalten und den Kampf eigentlich auf die Verteidigung der römischen Kirche und des Papsttums selbst begrenzt, jedenfalls kein Öl ins Feuer gegossen und im Kirchenstreit wie im Streit um Einzelkirchen eher das moralische und politische Durchhalten gepredigt und die geistlich-spirituellen Kampfmittel eingesetzt: Exkommunikation, Interdikt, Absetzung der Gegner vom geistlichen Amt und Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft mit schismatischen Gegnern. Die Hilfe der weltlichen Gewalten für die römische Kirche, auch für bedrängte Einzelkirchen, hat er selbstverständlich dem Zeitgeist und den einmal gegebenen historischen Verhältnissen entsprechend akzeptiert und dort, wo es um die römische Kirche selbst ging, auch gefördert und ermutigt, aber er ist nirgends als «Kriegsherr» in eigener Sache aufgetreten. Nahm er auch die Unterstützung durch weltliche Gewalten dankbar an, versuchte er gelegentlich auch selbst, günstige Bedingungen dafür zu schaffen und vermochte er in solcher Hilfe auch gottgesandte menschliche Kräfte zu sehen, so blieb doch bei diesen ganzen innerkirchlichen, innerchristlichen Kämpfen ein Rest von Zweifel und Skrupel, wie es dies bei den Kämpfen der christlichen Reconquista und beim Kreuzzug von vornherein nicht gab. Dies war eine ganz andere Art von Gottes Wirksamkeit in der Geschichte, eine ganz andere Art von Krieg und Kampf, an der Kirche und Papsttum wohl besonderen Anteil nahmen, aber nun nicht mehr aufgrund aufgezwungener politischer Bedingungen in eigener Sache, sondern aufgrund heilsgeschichtlicher Fügung in der Sache des die Geschichte lenkenden Gottes.

Der Kampf gegen die Feinde der römischen Kirche, gegen Schismatiker und Exkommunizierte, kann verdienstvoll sein, der Kampf der Reconquista und des Kreuzzugs ist es ohne Zweifel; für das eine scheint eine Cautelarbuße geboten, für das andere Bußumwandlung, so daß der Kampf selbst als Bußleistung erscheint, mit der die *remissio peccatorum* gewonnen wird. Zu dem einen Kampf kann Gott auch die *vis humana* anregen, zu dem anderen hat er sie aufgerufen, ihn führt Gott selbst durch die von ihm erweckten *vires humanae*, die Christen. Der eine Kampf geht aus den von Menschen verursachten Mißständen hervor und sinkt oft in die Niederung gemeiner Leidenschaften ab, der andere beruht unmittelbar auf besonderer Fügung Gottes und ist ein heilsgeschichtliches Werk, das reinen Herzens vollbracht werden muß. In dem einen Krieg will der Papst eher mäßigen und jedenfalls nicht als Kriegsherr hervortreten, in dem anderen will er Herold Gottes sein, der selbst der Kriegsherr ist.

Man muß wohl diese beiden Bereiche, trotz gewisser Parallelen zwischen beiden, auseinanderhalten, so wie Urban selbst sie entschieden auseinandergehalten hat;

und wenn man ihn in dem einen Bereich, dem des Kampfes und Krieges innerhalb der Christenheit, kaum «kriegerisch» nennen kann, sondern eher als einen Papst bezeichnen muß, der mit den Verhältnissen und Mentalitäten seiner Zeit mehr oder weniger konsequent, doch maßvoll und zurückhaltend zurechtzukommen suchte, so war er um so mehr und in aller Unbefangenheit «kriegerisch» in dem anderen Bereich, dem des Kampfes gegen den Islam an den äußeren Grenzen der Christenheit. In solcher Unterscheidung scheint das Paradoxon, daß ein eigentlich «unkriegerischer» Papst zum Papst des Kreuzzugs und Pre diger des heiligen Krieges wurde, ohne inneren Widerspruch sich aufzulösen.

Reconquista und Geschichtstheologie

Es ist nicht möglich und wohl auch in einer Geschichte Urbans II. nicht erforderlich, alle bisher versuchten historischen «Erklärungen» des Phänomens Kreuzzug, der ja nicht nur eine einmalige Episode geblieben ist, sondern zwei Jahrhunderte lang und noch darüber hinaus in der europäischen Geschichte gewirkt hat, auch nur annähernd zu resumieren und kritisch zu würdigen. Allgemeine Übersichten sind des öfteren unternommen worden¹³⁵, und in einer von ihnen ist H. E. Mayer zu der berechtigten Feststellung gekommen, daß eine der wesentlichen Fragen der Kreuzzugsforschung, das Entstehen der Kreuzzüge, bis heute nicht befriedigend beantwortet ist: «Unter den ungelösten Problemen der Kreuzzugsgeschichte nimmt die Frage nach dem Entstehen der Bewegung unbestritten den ersten Platz ein», und: «die Entstehung der Kreuzzüge ist das schwierigste Problem für den Kreuzzugshistoriker»¹³⁶. Dazu einen weiteren, allerdings ganz auf die Einzelperson Urbans II. bezogenen Erkenntnisbeitrag zu liefern, sind die nachstehenden Betrachtungen niedergeschrieben worden, die freilich auch nicht «alles erklären» können noch wollen. Es geht dabei nur darum, zu erforschen, wie die Idee bei Urban II. entstanden ist, sich entwickelt hat und welche Form und Intention sie ursprünglich gehabt haben kann. Die übrigen vielfältigen historischen Aspekte und Bedingungen des Zustandekommens des Kreuzzuges können hier notgedrungen nur andeutungsweise erwähnt werden, andernfalls es erforderlich wäre, zur Situierung Urbans eine allgemeine Geschichte des 11. Jahrhunderts zu schreiben. Die Darlegungen dieses wie auch des nächstfolgenden Abschnitts über den Kreuzzug selbst gehen von folgenden Überlegungen aus:

1. Der Kreuzzugsauf Ruf von 1095 war kein plötzlicher, spontaner Einfall des Papstes, er kann nicht als rätselhaft isoliertes Phänomen in der Amtsführung

¹³⁵ Vgl. oben Anm. 1, S. 272; zur älteren Forschung auch LA MONTE, *Some problems in crusading historiography*, S. 57-75.

¹³⁶ MAYER, *Probleme moderner Kreuzzugsforschung*, S. 508 f.

Urbans verstanden werden; er muß die Frucht längeren Reifens gewesen sein. Auch das Vorbild des Orientplanes Gregors VII. zwanzig Jahre zuvor ist nicht die einzige, alles erklärende Anregung gewesen, wie es die Vita Urbani im Liber Pontificalis nahezulegen scheint.

2. Der ereignis- und ideengeschichtliche Zusammenhang des Kreuzzugsgedankens mit der spanischen und auch der sizilischen Reconquista ist offensichtlich und nicht zu leugnen. Dieser historische Zusammenhang ist freilich nicht so zu denken, daß einzelne Reconquista-Aktionen, vor allem, wenn Päpste einen gewissen Anteil daran nahmen, oder auch der Vorgang der Reconquista insgesamt einfach als vorweggenommener Kreuzzug anzusehen wären. Der Zusammenhang besteht auch nicht in der angeblichen strategischen Konzeption einer Art Entlastungsoffensive im Orient, die dem spanischen Westen Erleichterung verschaffen sollte; schon Erdmann hat das mit Recht als unsinnig abgewiesen¹³⁷. Wenn man im Abendland – Spanien und Sizilien ausgenommen – oder auch an Urbans Kurie von Arabern und vom Islam auch nur wenig und ungenaue, von antiken und frühmittelalterlichen Vorstellungen und Traditionen geprägte Kenntnis hatte¹³⁸, so wußte man doch so viel, daß die islamische Gegenwelt zur christlichen Kultargesellschaft kein politisch in sich geschlossenes Weltreich, keine einheitliche Macht mehr war, in der muslimische Aktionen etwa von einer einzigen Befehlszentrale ausgingen, sondern eine politisch aufgegliederte Vielfalt, bei der abendländische oder byzantinische Unternehmungen im Orient ohne jeden Zusammenhang und Einfluß im spanischen Westen, auch nicht in Sizilien, waren, ganz abgesehen davon, daß niemand daran denken konnte, große islamische Zentren selbst anzugreifen. Urban II. unterschied auch sehr deutlich und konsequent zwischen Operationen in Europa gegen die Mauren und in Asien gegen die Türken¹³⁹; auch der oft undifferenziert angewandte Sarazenenbegriff und das einheitlich gezeichnete Bild des sarazenischen Verfolgers sollte über die tatsächliche Unterscheidungsfähigkeit nicht hinwegtäuschen. Sicher bestand ein innerer Zusammenhang einerseits zwischen Reconquista-Idee und Kreuzzugsgedanke, die – so lautet die hier vertretene These – bei Urban ein und derselben Vorstellung entsprangen, andererseits zwischen Kreuzzugs-idee und der päpstlichen Politik einer Verständigung mit Byzanz, wie Urban sie im Jahre 1089 begonnen hatte, aber nicht seinem Plan entsprechend verwirklichen

¹³⁷ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 295 f.

¹³⁸ CAHEN, Orient et Occident, S. 19 f., S. 43 ff.; vgl. auch SOUTHERN, Islambild, S. 9 ff., 25 ff.; DANIEL, The Arabs, S. 54 ff., 70 ff., u. ö.; DERS., Islam and the West: the making of an image; HERDE, Christians and Saracens, S. 359 ff.

¹³⁹ JL 5703 für das Bistum Huesca von 1098 Mai 11 (MIGNE PL 151, 504; DURAN GUDIOL, La Iglesia de Aragon, Nr. 20, S. 193): (*Deus*) *nostris siquidem temporibus in Asia Turcos, in Europa Mauros, christianorum viribus debellavit.*

konnte. Ob die Idee einer besonders wirksamen Byzanzhilfe schon 1089 deutliche Formen angenommen hatte oder sich erst im Verlauf der weiteren Byzanzbeziehungen und der byzantinischen Hilfswerbungen präzisiert hat, läßt sich nicht erkennen; aber man darf vermuten, daß der Papst bei seinen Aufrufen in Piacenza und Clermont im Jahre 1095 daran gedacht hat, durch großzügige Hilfeleistung die Byzantiner für eine engere, vielleicht doch noch auch in entsprechenden kirchlichen Gesten manifestierte Einheit mit Rom zu gewinnen. Von dem ihm zweifellos bekannten Orientplan Gregors VII., in welchem auch die Idee der kirchlichen Einheit mit dem päpstlichen Orientzug verbunden war, wirkte dabei der Gedanke nach, daß es geboten sei, den Christen und Kirchen im Orient Hilfe zu bringen *pro defensione christianae fidei* und dabei zugleich das Grab des Herrn aus der Hand der heidnischen Feinde zu befreien¹⁴⁰.

3. Der Kreuzzugsaufruf traf auf eine bereits vorhandene allgemeine, wenn auch verschiedenartig gestimmte Bereitschaft, auf die Mentalität einer Gesellschaft, die trotz aller Entwicklungsschwierigkeiten von Expansion im Innern wie nach außen hin geprägt war, einer Gesellschaft, deren kriegerische Adelsschicht, vor allem in Frankreich, schon seit langem an den zunächst defensiven, mittlerweile offensiv-expansiven Kämpfen gegen den Islam in Spanien und in Sizilien teilnahm und solchen Kämpfen längst religiöse Motivierung zu geben gewohnt war; der Aufruf erging an eine Hörschaft, in deren religiösem Leben Bibel, Volk Israel, Gottesstreitertum und Jerusalem in vertrauten Bildern mental gegenwärtig waren, und die schon weitgehend daran gewöhnt war, den Krieg für die Religion gegen die Heiden als besonders verdienstvoll im Sinne der *remissio peccatorum* zu betrachten; der Aufruf wurde im übrigen von einer Volksmasse vernommen, die Krieg für die Religion und gegen die Heiden an den Grenzen der Christenheit ohnehin höher bewertete als alle internen Machtkämpfe, Fehden, Bruderkriege und Gewalttaten, die man mit der Gottesfriedensgesetzgebung wenigstens einzuschränken versuchte.

Auf die Frage nach der Entstehung von Urbans II. Kreuzzugsidee: «D'où put venir chez Urbain II l'idée de Croisade?» hat R. Grousset einst die Antwort gegeben: «Les vexations dont le pèlerinage était systématiquement l'objet depuis la conquête seljûqide suffisent à expliquer le projet d'Urbain II»¹⁴¹. Über diese, auch vom eigenen Kenntnisstand Groussets her allzu einseitige, ungenügende Antwort ist man inzwischen, nicht zuletzt auch dank der weiteren orientalistischen Forschung, längst hinausgekommen. C. Erdmann hat in seinem noch immer grundlegenden Werk über «Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens» zahlreiche Momente zusammengestellt, die für die Ausbildung von Ur-

¹⁴⁰ Lib. Pont. Vita Urbani II (DUCHESNE 2, 293). Zum Orientplan Gregors VII. vgl. oben Anm. 46, S. 295 ff.

¹⁴¹ GROUSSET, Histoire des Croisades 1, S. 2.

bans Kreuzzugs-idee wirksam geworden sein konnten; er hat auch gewisse Verbindungslinien zur Reconquista in Spanien einerseits und zu Urbans Byzanzpolitik andererseits aufgezeigt, die Idee selbst dann als Verbindung von Heidenkrieg und (bewaffneter) Wallfahrt charakterisiert und als das eigentliche Programm «die Befreiung der orientalischen Kirche» angesehen¹⁴². Ebenso hat H. E. Mayer, der sich in seiner «Geschichte der Kreuzzüge» freilich weniger auf die Entwicklung der Idee bei Urban II. selbst konzentrierte, sondern auch wieder verschiedene allgemeine Entstehungselemente des Kreuzzugs anführte, in der Kreuzzugs-idee vor allem den Gedanken der bewaffneten Wallfahrt gesehen, wobei Urban zunächst wohl an Hilfe für die christlichen Ostkirchen gedacht habe, der Kreuzzug selbst dann aber doch «nichts anderes als eine bewaffnete Wallfahrt» gewesen sei, als Konzeption hervorgegangen aus dem Wallfahrts- und Jerusalemgedanken der Zeit¹⁴³.

J. Prawer hat in seiner «Histoire du royaume latin de Jérusalem», die zugleich eine treffliche Geschichte des Kreuzzugs enthält, bei der Frage nach der Entstehung des Kreuzzugs auf eine um 1095 bestehende Bereitschaft und Konstellation der historischen Bedingungen hingewiesen, die auf jahrhundertelanger Tradition des Westens beruhte, und er ist bei zusammenfassender Analyse dieser historischen Bedingungen zu der Feststellung gekommen: «Mais l'idée est due au grand pape. En fait, l'idée de croisade sortit de la conscience et de l'expérience de l'Occident et la croisade fut le fruit des liens unissant l'Occident et l'Orient»¹⁴⁴. Cl. Cahen schließlich, der ebenfalls die verschiedensten Aspekte der Entstehungsgeschichte des Kreuzzugs anzeigt, stellt die Frage, «si la politique méditerranéenne et espagnole d'Urbain II ne donne pas l'explication, au moins partielle, de ce qu'a été dans son esprit le but de la croisade, à savoir créer en Orient une base d'influence pour l'Eglise de Rome»¹⁴⁵.

Die von Cahen als Hypothese geäußerte Vermutung verdient in der Tat besondere Beachtung, jedoch mit der Einschränkung, daß hier weder an die Errichtung etwa päpstlicher Lehns- und Kirchenstaaten noch an eine «Latinisierung» der orientalischen Kirchen gedacht war¹⁴⁶. Der besondere Zusammenhang des Kreuzzugs mit der spanischen (und sizilischen) Reconquista ist bereits oben angedeutet worden¹⁴⁷. Dieser Spur soll im folgenden noch weiter nachgegangen

¹⁴² ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 294 f., 299, 306 u. ö.

¹⁴³ MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 16 ff., S. 21; vgl. dazu DERS., Probleme moderner Kreuzzugsforschung, S. 507 ff.

¹⁴⁴ PRAWER, Histoire du royaume latin de Jérusalem 1, S. 121 ff., S. 123, 158.

¹⁴⁵ CAHEN, Orient et Occident, S. 57 f. Richtiges trifft gewiß seine Feststellung (S. 58): «Ce qui avait été commencé en Sicile et Espagne devait être étendu à la Palestine».

¹⁴⁶ Vgl. dazu unten S. 384 f. und S. 430 ff.

¹⁴⁷ Vgl. oben Bd. 1, S. 228 f.

werden, denn es scheint, daß sich hier eine Wesentliches treffende (natürlich nicht die einzige und vollständige) «Erklärung» für die Entstehung und den ursprünglichen Charakter von Urbans II. Kreuzzugs-idee finden läßt. Die Urkunden Urbans in der Sache der spanischen und sizilischen Reconquista sind bisher in solchem Zusammenhang noch nicht systematisch auf ihren historischen Aussagewert hin untersucht worden, so daß ihre nähere Betrachtung in chronologischer Abfolge von Nutzen sein kann. Man muß diese Texte einmal im Zusammenhang vor sich sehen, um die Entwicklung des «Reconquistagedankens» bei Urban zu erkennen, der – so darf wohl angenommen werden – zugleich auch sein ursprünglicher «Kreuzzugsgedanke» oder jedenfalls ein wesentlicher Bestandteil seiner Kreuzzugskonzeption gewesen ist.

Schon in einer seiner ersten Urkunden für Spanien, dem Palliumprivileg für den neuen Erzbischof Bernhard von Toledo vom 15. Oktober 1088, ist das ideelle Grundschema – an bedeutender Stelle, in der Arenga, formuliert – fast vollständig vorhanden: «Allen, welche die heiligen Verfassungsurkunden kennen, ist einsichtig, welch große Würde die Kirche von Toledo seit alters her besaß, welch große Autorität sie in den spanischen und gallischen Gebieten hatte und wie sehr durch sie die kirchlichen Angelegenheiten gediehen sind. Aber infolge der vielen Sünden des Volkes ist diese Stadt von den Sarazenen erobert und die Freiheit der christlichen Religion dort ganz vernichtet worden, so sehr, daß fast 370 Jahre hindurch kein christlicher Bischof mehr seines Amtes walten konnte. In unserer Zeit aber hat Gott in seinem Erbarmen auf sein Volk herabgeschaut, und nachdem durch den Eifer des höchst ruhmreichen Königs Alfons und die Mühen des christlichen Volkes die Sarazenen vertrieben waren, ist die Stadt Toledo dem Herrschaftsrecht der Christen wieder zurückgegeben worden. So können Wir als Antwort auf diese göttliche Gnade und Erbarmung kraft der Machtvollkommenheit der römischen Kirche die frühere Autorität der Kirche von Toledo wiederherstellen – in der ganzen Freude und dem gebührenden Dank an Gott dafür, daß er sich in unserer Zeit herabgelassen hat, dem christlichen Volk einen so großen Sieg zu gewähren, und mit dem dringlichen Wunsch, soweit es Uns möglich ist, den Stand dieser Stadt mit Gottes Hilfe zu festigen und zu mehren»¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Der Bedeutung des Textes und seiner charakteristischen Terminologie wegen sei der lateinische Wortlaut zitiert: *Cunctis sanctorum decretales scientibus institutiones liquet, quante Toletana ecclesia dignitatis fuerit ex antiquo, quante in Hispaniis et Gallicis regionibus auctoritatis extiterit, quanteque per eam in ecclesiasticis negotiis utilitates accreverint; sed peccatorum populi multitudine promerente a saracenis eadem civitas capta et ad nihilum christiane religionis illic libertas redacta est, adeo, ut per annos CCC pene LXX nulle illic viguerit christiani pontificii dignitas. Nostris autem temporibus, divina populum suum respiciente misericordia, studio Aldefonsi gloriosissimi regis et*

Ergänzend dazu ist auch Urbans Schreiben an König Alfons VI. von Kastilien, wohl gleichen Datums, zu nennen, dessen Arenga mit der berühmten Gelasianischen Zwei-Gewalten-Formel *Duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur* ... beginnt und mit der pastoralen Erwägung fortfährt, der Papst habe insbesondere für das Heil des Königs zu sorgen, den Christus zum Vorkämpfer des Glaubens und Verbreiter, Erweiterer der Kirche gemacht habe¹⁴⁹.

In einem großen Privileg für die Canonica Jesus Nazareus in Montaragon vom 1. Juli 1089¹⁵⁰ werden auch die Arabersiege des Königs Sancho von Aragon als das Werk Gottes und im Namen Gottes errungen dargestellt.

Eine andere Perspektive, die auch in die Entwicklungsgeschichte des Kreuzzugsgedankens hineingehört, eröffnet die zeitlich nächstfolgende Urkunde, der Aufruf Urbans an die Grafen von Barcelona, Urgel, Besalú und den katalanischen Episkopat und Adel, *nobilibus et potentibus sive clericis sive laicis*, zur Wiedergewinnung und Restauration der Kirchenmetropole Tarragona vom 1. Juli 1089 – ein Unternehmen, das Urban schon sehr früh und trotz aller Schwierigkeiten mit großem Nachdruck betrieben und gefördert hat¹⁵¹. Lassen wir

labore christiani populi, saracenis expulsis, christianorum juri Toletana est civitas restituta ... Et nos ergo miserationi superne gratie respondentes, ... auctoritatem pristinam Toletane ecclesie restituere non negamus. Gaudemus enim et corde letissimo magnas ut decet Deo gratias agimus, quod tantam nostris temporibus dignatus est christiano populo prestare victoriam statumque ejusdem urbis, quoad nostra est facultas, stabilire atque augere, ipso adjuvante, peroptamus (JL 5366, MIGNE PL 151, 288; MANSILLA, Documentación Pontificia 1 Nr. 27, S. 43). Die Angabe «etwa 370 Jahre» führt auf 718, also genau in die Zeit der arabischen Eroberung des westgotischen Spanien, zurück. – Zur Restauration der Kirche von Toledo vgl. RIVERA RECIO, La iglesia de Toledo 1, S. 61 ff. und S. 135 ff.; DERS., El arzobispo de Toledo, S. 11 ff., 32 ff.

¹⁴⁹ JL 5367: ... *pastoralis cura nos compellit, ... tue precipue debemus saluti prospicere, quem christiane fidei et sue (erg.: ecclesie?) propagatorem Christus effecit* (MANSILLA, Doc. Pont. 1 Nr. 24, S. 40; MIGNE PL 151, 289), nach Ruinart: *quem christianae fidei propugnatorem Ecclesiae Christus effecit*. Auch hier drückt der Papst seinen Dank aus für die Befreiung der Kirche von Toledo: *Gratias itaque Deo ac laboribus tuis agimus, quod de sarracenorum jure Toletana est ecclesia liberata*.

¹⁵⁰ JL 5398: König Sancho von Aragon hat diese Kirche neu errichtet *in Jhesu Nazareni nomine ... Cujus videlicet invocatione nominis, multiplices de Sarracenis ipso Jhesu bono annuente, victorias reportavit* (RAMON DE HUESCA, Teatro historico 7 Nr. 10, S. 459; FRIED, Päpstlicher Schutz, Anh. Nr. 1, S. 327). Vgl. eine ähnliche Wendung in Urbans Urkunde für Pisa, JL 5464, It. Pont. 3, 321 Nr. 9, dazu oben Anm. 51, S. 301.

¹⁵¹ JL 5401; die von Riant, Inventaire critique Nr. 30, S. 69 ff., zu Unrecht angezweifelte Echtheit der Urkunde wurde von KEHR gesichert, auch von ERDMANN, Kreuzzugsgedanke S. 293, festgehalten. Zu Urban und Tarragona vgl. MC CRANK, Restauration and reconquest, S. 185 ff. u. ö. MANSILLA, Doc. Pont. 1 Nr. 29, S. 46 f. hat das Do-

auch hier den Text selbst sprechen. Nachdem der Papst betont hat, daß die irdisch-materiellen Kräfte den geistlich-spirituellen, die weltlichen Dinge den ewigen zu dienen hätten, schreibt er: «Wir tragen euch auf, daß ihr euch aus Buße und zur Vergebung eurer Sünden mit eurer Macht und euren Geldmitteln in aller Frömmigkeit und Energie für die Wiederherstellung dieser Kirche einsetzt. Denen aber, die aus Buße oder Frömmigkeit nach Jerusalem oder zu anderen Orten pilgern, raten Wir, daß sie den ganzen Aufwand einer solchen Wallfahrt zur Restauration der Kirche von Tarragona verwenden, damit dort ein Bischofssitz sicher existieren und diese Stadt als Feste und Vorburg des christlichen Volkes gegenüber den Sarazenen gehalten werden kann; und Wir versprechen ihnen aufgrund der Barmherzigkeit Gottes denselben Nachlaß (der Sündenstrafen), den sie für ihre Pilgerfahrt verdient hätten». Der Papst wiederholt dann eindringlich seine Mahnung, für die Wiederherstellung von Tarragona zu sorgen, «damit ihr in der Gegenwart Ruhm und in der Zukunft das ewige Leben erlangt»¹⁵². Was bemerkenswert erscheint, ist weniger die Verbindung von Heidenkrieg und Wallfahrt¹⁵³ als vielmehr die Gleichsetzung des Verdienstcharakters und Bußwertes von Reconquista und Pilgerfahrt. Mit beiden soll gleichermaßen Bußleistung vollbracht und *remissio peccatorum* gewonnen werden können, und eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder zu anderen Wallfahrtsstätten dient hier nur als Beispiel des sonst üblichen Bußweges, dessen Anstrengung und Aufwand eigentlich besser für die Reconquista und Restauration der christlichen Grenzstadt Tarragona eingesetzt werden sollten. Denn dies vor allem ordnet der Papst in *penitentiam peccatorumque remissionem* an, und hierbei sind denn auch zugleich irdischer Ruhm und ewiges Leben (*in presenti gloria et in futuro vita eterna*) zu erlangen. Auch das Motiv der päpstlichen Mitwirkung an der durch Reconquista ermöglichten Restauratio der Kirche *ad antiquam ejus dignitatem* klingt hier wieder an.

Der *Restauratio*-Gedanke findet sich, allerdings für unseren Zusammenhang weniger typisch und charakteristisch ausgeprägt, in der Verfügung Urbans II. vom 3. Oktober 1089 an den Erzbischof Godinus, seinen Sitz von Oria wieder nach Brindisi zu verlegen. Der Bischofssitz habe seit alters her in Brindisi existiert und habe dann, nachdem die Stadt verödet sei, nach Oria verlegt werden müssen; jetzt aber, nachdem die Stadt Brindisi durch Gottes Erbarmen wiederhergestellt (*restituta*) sei, bestimme der Papst, daß auch der Bischof dort wieder

kument als echte Urkunde ediert; MIGNE PL 151, 302 f. Vgl. auch die Memoria de restauratione urbis Tarragonae, VILLANUEVA, Viage Literario 6, Doc. 39, S. 326 ff.

¹⁵² JL 5401, MANSILLA, Doc. Pont. 1, 46 f.; MIGNE PL 151, 303.

¹⁵³ Dies hat ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 293, wohl zu stark hervorgehoben und zu sehr in seine Definition des Kreuzzugs eingebracht, vgl. auch a. a. O., S. 306 ff.

seinen Sitz nehme¹⁵⁴. Der Vorgang hing mit den Invasionen der Araber und der Etablierung der Normannen und der damit möglichen *restitutio* der alten historischen Verhältnisse zusammen¹⁵⁵.

Einen Reconquista-Text in Geist und Vokabular bietet sodann Urbans Privileg für das Bartholomäus-Kloster von Lipara vom 3. Juni 1091: Durch die Schenkung des Kaisers Konstantin sind alle Inseln in das Eigentum des heiligen Petrus gekommen, namentlich die vor der Küste Italiens gelegenen, von denen viele aufgrund der Sünden der Einwohner von den Sarazenen erobert wurden und den Ruhm des christlichen Namens verloren haben. Unter ihnen ist die durch den Leib des heiligen Apostels Bartholomäus berühmte Insel Lipari einer Wüste gleichgemacht worden; aber nach Ablauf vieler Jahre, nachdem die Kräfte der Sarazenen durch die Macht der göttlichen Barmherzigkeit unterdrückt worden sind, haben die Mönche die Insel wieder betreten und das Wiederaufbauwerk begonnen. Daran wirkt der Papst, dem die Sorge für alle Kirchen anvertraut ist, mit, indem er das Kloster in den besonderen apostolischen Schutz nimmt¹⁵⁶.

Hierher gehören auch, wenngleich weniger ausdrucksstark, die beiden Urkunden Urbans von 1091 und 1092 für die Kirche von Pisa, mit denen der Papst dem Pisaner Erzbischof die Insel Corsica unterstellte. Auch Corsica ist durch Konstantins Schenkung Eigentum des heiligen Petrus geworden, aber aufgrund des durch Gottes Fügung verhängten Unheils mußte die römische Kirche dieses Eigentum lange Jahre hindurch entbehren, in das die Insel erst zur Zeit Gregors VII. wieder zurückgekehrt ist; nun verfügt der Papst ihre Unterstellung unter die Verwaltung Pisas, welches Gott «in unserer Zeit» durch Siege über die Sarazenen und Gedeihen seiner irdischen Dinge ausgezeichnet hat¹⁵⁷.

¹⁵⁴ JL 5413, It. Pont. 9, 388 Nr. 14 (MIGNE PL 151, 528, vollständig bei PFLUGK-HARTUNG, Acta 2, 146 Nr. 179).

¹⁵⁵ Vgl. MARTI BONET, Roma y las iglesias particulares, S. 184 f.; PEDIO, La chiesa di Brindisi, S. 8 ff., 42 ff., 44.

¹⁵⁶ JL 5448, It. Pont. 10, 359 Nr. 1 (MIGNE PL 151, 329; WECKMANN, Las bulas Alejandrinas, S. 265 Nr. 1). Auch hier wieder empfiehlt es sich, den lateinischen Wortlaut der Urkunde (*Cum universae*) zu beachten: ... *insulae ... quarum multae peccatis exigentibus accolarum a Saracenis capta(e) Christiani nominis gloriam amiserunt. Inter quas Liparis b. Bartholomaei apostoli corpore quondam insignita, eremi instar redacta cognoscitur, quam multis annorum curriculis evolutis, cum Saracenorum vires divinae misericordiae potentia repressisset, religiosi fratres divinae servitutis studio eamdem ingressi insulam, monasteria illi domicilia construere curaverunt. Nos itaque ...* schließt mit den Rechtsbestimmungen Urbans an.

¹⁵⁷ JL 5449, It. Pont. 3, 320 Nr. 7, It. Pont. 10, 470 Nr. 24, vom 28. Juni 1091 (MIGNE PL 151, 330 f.; WECKMANN, Las bulas alejandrinas Nr. 2, S. 267 f.) und JL 5464, It. Pont. 3, 321, Nr. 9, It. Pont. 10, 471 Nr. 25, vom 21. April 1092 (MIGNE PL 151,

Eine neue Etappe in der Entwicklung von Urbans Reconquista-Idee wird erreicht mit dem großen Palliumprivileg *«Inter primas»* vom 1. Juli 1091 für den neuen Erzbischof Berengar von Tarragona, das mit einer besonders charakteristischen Reconquista-Arenga beginnt: «Heidnische wie christliche Dokumente zeigen, daß die Stadt Tarragona unter den ersten Städten Spaniens hervorragend war. Gerecht aber ist der Herr in seinen Wegen (Dan. 9, 14) und heilig in allen seinen Werken (Ps. 144, 13), und wenn er in vielen seiner Urteile unbegreiflich ist (Rom. 11, 33), so kann er doch keineswegs für tadelnswert gehalten werden. Er überträgt die Reiche und wandelt die Zeiten (Dan. 2, 21). Ihm hat es gefallen, den Ruhm der Stadt Tarragona einst zu erhöhen, ihm hat es gefallen, in dieser Stadt sein Volk wegen seiner Sünden heimzusuchen (vgl. Jer. 14, 10); denn während in ihr das Volk der Christen wohnte, suchte er sie heim und strafte mit der Rute ihre Schuld, mit Schlägen ihre Sünden (Ps. 88, 33). Aber siehe, nach fast 390 Jahren, seit die Völkerscharen der Sarazenen die Stadt zerstört hatten, ließ Gott sich herab, die Herzen seiner Fürsten zu bewegen, daß sie gemäß der Anordnung des Apostolischen Stuhles, dem Wir durch Fügung Gottes, wenngleich unwürdig, vorstehen, sich für die Wiederherstellung dieser Stadt einsetzten.» Graf Berengar von Barcelona wird genannt, der sich nicht nur *pro animae suae salute* um die Wiederherstellung Tarragonas bemüht hat, sondern auch die Stadt selbst und sein Herrschaftsgebiet dem heiligen Petrus aufgetragen hat. Dann folgt die Dispositio der Urkunde, als Mitwirkung des Papstes an diesem Restaurationswerk¹⁵⁸ doch ist diese Mitwirkung hier auch schon mit der Aufforderung zur Reconquista gegeben, nicht erst mit der Privilegierung und Sanktionierung der kirchlichen Restauratio. Im Privileg werden der erzbischöflichen Kirche auch künftig noch zurückzugewinnende Ge-

344 f.). Dabei wird Pisa stärker in den Zusammenhang der Reconquista gestellt als in den des kirchlichen Krieges im Investiturstreit, vgl. auch oben S. 301 mit Anm. 51.

¹⁵⁸ Auch hier ist es geboten, den besonders typischen Text im lateinischen Wortlaut zu zitieren: *Inter primas Ispaniarum urbes, Terraconem fuisse insignem et gentiles et christiane pagine indiciiis demonstrant. Justus autem Dominus in viis suis et sanctus in omnibus operibus suis, qui cum in plerisque judiciis suis incomprehensibilis habeatur, in nullo unquam valet reprehensibilis existimari. Ipse transfert regna et mutat tempora; ipsi visum est olim Tarraconensis urbis gloriam exaltare; ipsi visum est in eadem urbe peccata populi sui visitare; cum enim in ea christianorum populus habitaret, visitavit in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum. Sed ecce transactis jam trecentis nonaginta annis, ex quo prefatam urbem agarenorum populi solitariam fecerunt principum suorum cordibus inspirare dignatus est, ut ejusdem urbis restitutioni, secundum preceptum apostolice sedis, cui, auctore Deo, licet indigni presidemus, insisterent. . . . Nos itaque qui, prestante Deo, restitutionis hujus optamus cooperatores existere . . . , decernimus etc.* (JL 5450, MIGNE PL 151, 332; PFLUGK-HARTTUNG, Acta 2 Nr. 176, S. 142 f.; MANSILLA, Doc. Pont. 1 Nr. 32, S. 50 f.).

biete bereits unterstellt, *que sarracenorum ad presens subjacent ditioni...*, auch dies wieder ein typischer Reconquista-Begriff bei Urban II. Beachtung verdient, daß in der Palliumexhortatio, wie schon im Privileg für Toledo von 1088, dem Erzbischof die Heidenmission empfohlen wird¹⁵⁹. Wiederum folgt in diesem Privileg, wie schon in der oben zitierten Urkunde für Toledo, der Gedankengang der heilsgeschichtlichen Zeitenabfolge, wieder führt die Zahlenangabe in die Zeit der ersten arabischen Eroberung Spaniens zurück. Neu aber und besonders wichtig ist hier die Idee der *Translatio regni* in einer *Zeitenwende*, die Gott *nostris temporibus* vollzieht – ein Gedanke, der in der Folgezeit noch öfters wiederkehrt.

Zu diesem Privileg für Tarragona gehört auch das gleichzeitige Schreiben Urbans an den Grafen Ermengaud IV. von Urgel, dem der Papst die Einsetzung des Bischofs Berengar von Ausona als Erzbischof von Tarragona und den Beginn der Restauration der neuen Metropole mitteilt¹⁶⁰. Nur kurz wird der beim Grafen als bekannt vorausgesetzte Verlauf der Geschichte Tarragonas skizziert, der jetzt *Deo propicio* und *ex nostre auctoritatis precepto et bonorum virorum studio* zum Beginn der Wiederherstellung des Erzbistums geführt hat. Zur Mithilfe an diesem Restaurationswerk ruft der Papst den Grafen auf *pro animae tuae salute atque honoris tui statu*. Ermengaud möge nicht daran zweifeln, daß er dem allmächtigen Gott damit ein angenehmes Opfer darbringe und die Vergebung seiner Sünden erlange (*et peccatorum tuorum indulgentiam consequi*). Der neue Erzbischof wird dem besonderen Schutz und der machtvollen Hilfe des Grafen empfohlen; *hoc itaque tibi in penitentiam et peccatorum absolutionem indicimus*. Bei der hier geforderten Hilfe des Grafen ging es in Wirklichkeit zwar wohl auch um Mitwirkung an der kirchlichen Restauration, zugleich aber vor allem um Reconquista, die im Falle Tarragonas noch keineswegs abgeschlossen und gesichert war.

Die nächstfolgende Urkunde lenkt den Blick auf Sizilien, in den Bereich der normannisch-päpstlichen Bistumsgründungen; es ist Urbans Bistumsurkunde für den Abt und Bischof Ansgerius von S. Agatha in Catania vom 9. März 1092¹⁶¹.

¹⁵⁹ JL 5450 (MIGNE PL 151, 333; PELUGK-HARTTUNG, a. a. O., S. 143; MANSILLA, a. a. O., S. 52); vgl. Urkunde für Toledo, JL 5366 (MANSILLA, a. a. O., S. 44): *ad fidem infideles convertere*.

¹⁶⁰ KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 286 Nr. 22 vom 1. Juli 1091 (JL –); zu Graf Ermengaud (Ermengol) IV. vgl. SOBREQUÉS I VIDAL, Els barons de Catalunya 3, S. 25 f.

¹⁶¹ JL 5460, It. Pont. 10, 290 Nr. 19 (MIGNE PL 151, 339 ff.; SCALIA, Nuove considerazioni, Append. Nr. 1, S. 47 ff.). Während die Papsturkunde wohl trotz der zuletzt von MÉNAGER, Notes critiques, S. 152 f., geäußerten Bedenken als Original gelten kann, bedürfen die gleichzeitigen Urkunden Rogers I. für Catania, die MÉNAGER S. 148 ff. und Append. S. 164, wahrscheinlich allzu rasch samt und sonders als Fälschungen ablehnte,

Wiederum ist es dieselbe historische Perspektive, die hier angedeutet wird: Aus den authentischen Schriften Gregors d. Gr. geht hervor, daß Catania, die Stadt der heiligen Agatha, von alters her ein berühmtes, angesehenes Bistum war, aber mit der Eroberung Siziliens durch die Sarazenen sind hier wie auch in anderen Städten dieser Provinz Sizilien die Bistümer untergegangen (*episcopalis gloria periit*) und die Würde des christlichen Glaubens vernichtet worden (*christianae fidei dignitas interivit*). Erst nach 400 Jahren (Urban greift hier auf die ersten Angriffe der Araber in Sizilien im 7. Jahrhundert zurück) hat Gott wieder in Milde auf sein Volk herabgeschaut, und so ist durch den tüchtigen Grafen Roger die Insel wieder dem Herrschaftsrecht der Christen restituiert worden (*christianorum juri eadem est insula restituta*). Es wird dann lobend erwähnt, daß Graf Roger überall den alten Status der Kirchen wiederherstellen will, und dem schließt sich die päpstliche Mitwirkung an. Das Kloster S. Agatha zu Catania wird vom Papst zum Bistum erhoben mit allem Recht und Besitz *quicquid ad Cathaniensem ecclesiam ex antiquo jure pertinuisse poterit comperiri*. Dem Grafen Roger I., *charissimo filio nostro Rogerio comiti christianae fidei propugnatori*, seiner Familie und seinen Rittern wird Anerkennung gezollt; für die Wiedergewinnung, Restauration und Übertragung der Stadt und des Bistums an den heiligen Petrus wird ihnen die Gnade und der Segen Gottes und der Apostel und *peccatorum absolutionem ex apostolicae auctoritatis benevolentia* gewährt mit dem Wunsch, daß ihre Triumphe, ihre großartigen Taten und Kirchenstiftungen Bestand haben und sie selbst den Lohn der ewigen Seligkeit erlangen mögen.

Eine interessante Parallelüberlieferung von päpstlicher und gräflicher Bistumsurkunde besitzen wir für das von Roger I. neu gegründete Bistum Syracus. In Urbans Urkunde vom 23. November 1093 für Bischof Roger von Syracus¹⁶² verdient die, man kann schon sagen: Reconquista-Arenga (eigentlich Arenga-

doch noch eingehenderer Überprüfung, vgl. COLLURA, La polemica sui diplomi normanni, S. 131 ff.; zu den Urkunden für Catania vgl. auch CASPAR, Gründungsurkunden, S. 613 ff. Für unsere Fragestellung als Vorurkunden und mögliche Muster für den päpstlichen Reconquista-Gedanken geben die Catania betreffenden Normannenurkunden allerdings nichts her, aus ihnen kann das Konzept Urbans nicht entnommen sein. Im Zusammenhang jedoch der ganzen päpstlich-normannischen Zusammenarbeit in Sizilien und auch in Verbindung mit den Vorgängen und Vorstellungen der Reconquista-Restauratio erscheint z. B. die Arenga einer dieser Roger-Urkunden (*Summus itaque romanus pontifex*, SCALIA, Nuove considerazioni Doc. Nr. 2, S. 49) wohl nicht so «verblüffend» wie MÉNAGER, Notes critiques, S. 155, meinte.

¹⁶² JL 5497 (zu 1093 Nov. 17); die Datierung, die GIRGENSOHN in It. Pont. 10, 317 Nr. 70 zu 1093 Nov. 23 angenommen hat, entspricht laut KLEWITZ, Studien über die Wiederherstellung (in: Reformpapsttum und Kardinalskolleg), S. 175, der besseren Überlieferung; MIGNE PL 151, 370 ff.

Narratio) besondere Beachtung, zumal sie wiederum mit dem biblischen Translatio-Gedanken, der Idee der Übertragung des regnum von den Heiden an die Christen, verbunden ist. Der Text beginnt mit dem nunmehr geläufigen heilsgeschichtlichen Überblick: Es ist allgemein bekannt, daß die Insel Sizilien einst durch viele und vornehme Kirchen, Reichtum und zahlreiche Bevölkerung, viele Heilige und Märtyrer ausgezeichnet war. Infolge der Sünde aber ist all diese Herrlichkeit und Tugend zunichte gemacht worden, denn das wilde Volk der Sarazenen hat die Insel angegriffen und die Christen teils getötet, teils ins Exil verschleppt, teils schmähhlicher Knechtschaft unterworfen, und so hat für fast drei Jahrhunderte hier alle christliche Religion aufgehört zu existieren. Der Herr aller Dinge aber, Gott, dessen Weisheit und Macht, wann immer er will, die Herrschaft überträgt und die Zeiten wandelt (Dan. 2, 21), hat aus dem Westen den Ritter Roger, einen an Rat sehr trefflichen und im Krieg sehr tüchtigen Mann, auf jene Insel berufen; und dieser hat nun in großer Anstrengung, mit häufigen Kämpfen und zahlreichen Blutopfern unter seinen Soldaten die Insel mit Gottes Hilfe aus der Knechtschaft der Heiden befreit. Es folgt dann der Bericht über die Restauration der Kirche von Syracus durch Roger und die Privilegierung des Bischofs durch den Papst¹⁶³. In einer dem Privilegtext angeschlossenen kurzen exhortatio an den Bischof klingt auch hier der Missionsgedanke an: Durch Lehre und Beispiel soll er die Ungläubigen bekehren und die Christen im Glauben bestärken.

Die Gründungs- oder Ausstattungsurkunde Rogers I. für Syracus weist ganz deutliche Entsprechungen zu der Urban-Urkunde auf. Auch hier werden in Arenga und Narratio jenes heilsgeschichtliche «Schema» und insbesondere die eigene Sendung Rogers ausführlich dargestellt, teilweise fast mit ähnlichen Wendungen: die allgemein bekannte Blüte des alten christlichen Sizilien, seine Heiligen und Märtyrer, sein Reichtum, die heidnische Invasion als Gottes Strafe,

¹⁶³ JL 5497, It. Pont. 10, 317 Nr. 70 (MIGNE PL 151, 370 f.): *Universis fere per orbem Christianorum populis notum esse credimus, Siciliam insulam, multis quondam et nobilibus illustratam ecclesiis, opibusque et populo copiosam, multorumque religione effulsisse virorum et quarundam sanctissimarum martyrum et virginum claruisse martyrio. Verum, peccatis exigentibus, tanta species rerum tantaque probitas morum ad nihilum subito redacta est; effera etenim Saracenorum gens, praefatam insulam ingressa, quoscunque ibi Christianae fidei cultores reperit alios gladio peremit, quosdam exsilio deputavit, plures miserabili servitute oppressit, sicque Christiana religio per CCC fere annos a Dei sui cultura cessavit. Dominator autem rerum omnium Deus, cujus sapientia et fortitudo, quando vult, regnum transfert et mutat tempora, quemadmodum ex occidentis partibus militem Rogerium, scilicet virum et consilio optimum, et bello strenuissimum, ad eandem insulam transtulit, qui multo labore, frequentibus praeliis, et crebris suorum militum caede et sanguinis effusione regionem praedictam a servitute gentilium opitulante Domino liberavit.*

ejusdem populi multis exigentibus negligentis et reatibus, die Abkehr Gottes, die Wandlung seiner Liebe in Bitterkeit und Zorn (im Anklang an Jer. 9, 15; 23, 15 und Isai. 10, 5; 30, 31), der Ruin allen Reichtums, die Ermordung und Verfolgung der Christen durch die Heiden, bis endlich Gott sich erbarmt und Roger als Befreier sendet: *Divina autem propitiatione ecclesiae suae taciturnitati tandem compatiante missus sum ego Rogerius comes ad expugnandam paganorum sevitiam et ad exaltandam sanctam et matrem nostram ecclesiam*. Roger hat die *superbia* der Heiden und ihre Verfolgung mit großer Anstrengung und in vielen verlustreichen Kämpfen besiegt und, wo er konnte, die Kirchen, darunter die von Syracus, wiederhergestellt (*restituens*)¹⁶⁴. Ob die Grafenurkunde mit ihrer kräftig auftragenden normannischen Selbstdarstellung vor der Papsturkunde anzusetzen ist oder umgekehrt die Papsturkunde vorherging, ist ungeklärt; Rogers Urkunde ist ohne Datum überliefert. Caspar und Jordan haben sich für die erste Lösung entschieden, weil in dem Privilegtext, in der rechtlichen und materiellen Ausstattung und Abgrenzung des Bistums, zwischen beiden Urkunden Parallelen erscheinen, die sich eher als Übernahmen aus der Roger-Urkunde in die Urban-Urkunde erklären ließen¹⁶⁵, was aber wohl nicht unbedingt auch für die Arenga-Narratio gelten muß, zumal wenn man das von Caspar dabei vorgebrachte Argument bedenkt, daß Gründungsakte einerseits, territoriale Abgrenzung und materielle Ausstattung eines Bistums andererseits zeitlich auseinanderzuhalten sind. Eine endgültige Entscheidung wird dadurch erschwert, daß es noch eine andere Gründungs- oder Ausstattungsurkunde Rogers für Syracus gibt, die Starrabba ebenfalls abgedruckt, aber als Fälschung bezeichnet hat. Der Kontext dieser auf Dezember 1093 datierten Urkunde weist auch wieder Parallelen zu Urbans Privileg auf, während die Arenga-Narratio eine andere normannische Selbstdarstellung von Rogers I. Reconquista- und Restauratio-Tätigkeit gibt¹⁶⁶. Hier erscheint Roger, ohne Bezugnahme auf den erzieherischen Rhythmus der allgemeinen Heilsgeschichte, ganz in der kirchlichen Bildersprache des Neuen Testaments (in Anlehnung an Eph. 6, 16-17; 1 Thess. 5, 8 und 1 Petr. 4, 10) als der Held der Reconquista, der, versehen mit göttlichem Schutz, dem Schwert der überirdischen Gnade und dem Helm und Schild der guten Absicht (*bonae et laudandae intentionis*), die verruchten Sarazenen bekämpft und mit Hilfe der siebenförmigen Gnade und dem Erbarmen Gottes

¹⁶⁴ Der Text dieser Urkunde (*Audivit credo*) ist ediert von STARRABBA, Contributo, S. 55 f.

¹⁶⁵ CASPAR, Gründungsurkunden, S. 606 f.; JORDAN, Politique ecclésiastique de Roger I, S. 257 f.: Die Urkunde Urbans ist «évidemment calquée sur l'acte de Roger». Anders KLEWITZ, Studien über die Wiederherstellung, S. 175.

¹⁶⁶ STARRABBA, Contributo, S. 53 ff. (*Ego Rogerius*); vgl. GIRGENSOHN, in: It. Pont. 10, 318 (zu Nr. 70).

besiegt, Sizilien sich unterworfen und die Restauration der Bistümer angeordnet hat.

Vielleicht handelt es sich bei dieser von Starrabba als Fälschung angesehenen Urkunde (*Ego Rogerius*) um die ursprüngliche Gründungsurkunde Rogers und bei der anderen (*Audivit credo*) um eine spätere Erneuerung, wobei das Papstprivileg (*Universis fere*) zwischen beiden Normannenurkunden angesetzt werden könnte. Möglicherweise ist dann die ausführliche, der Papsturkunde angenäherte Arenga-Narratio des zweiten Privilegs Rogers nachträglich dem Kontext beigelegt worden. Ohne die Hilfe einer erneuten diplomatischen Erforschung der Urkunden Rogers I. ist das Problem der Datierung, Textentstehung und gegenseitigen Beeinflussung dieser Urkunden nicht lösbar. Andererseits zeigen jedoch die bisher zitierten Urkunden Urbans II., daß jenes heilsgeschichtliche Gedankenschema und seine ersten diplomatischen Formulierungen schon älter sind und die Priorität der Idee wie auch ihrer formalen Ausprägung dem Papst zukommt. Wahrscheinlich wird dies auch für die Syracus-Urkunden zutreffen, so daß bei der Arenga-Entsprechung der Einfluß vermutlich von der Papsturkunde ausgegangen sein dürfte.

Ebenfalls gegen Ende des Jahres 1093, am 9. Dezember, erging ein Mahnschreiben Urbans an den Bischof und den Grafen von Barcelona, das zu besonderem Schutz und spezieller Förderung des Klosters San Cugat aufforderte *in remissionem peccatorum vestrorum*¹⁶⁷. Bemerkenswert am Text der Urkunde ist, daß hier die Muslime als «Feinde des Kreuzes» bezeichnet werden; man solle mit allem Eifer für die *restauratio* dieses Klosters und für Ersatz der Besitzungen und Dokumente sorgen, die San Cugat *per audaciam inimicorum crucis, scilicet sarracenorum*, verloren habe.

Unmittelbar und wieder stärker in die Atmosphäre der Reconquista-Restauration hinein führt eine Urkunde Urbans II. für das Bistum Burgos vom 14. März 1095, ausgestellt in Piacenza¹⁶⁸. In der Arenga-Narratio *Claruisse plurimas* wird in schon gewohnter Weise das historische Entwicklungsbild skizziert: Aus alten Dokumenten und aus der großen Zahl der Konzilien von Toledo geht hervor, daß die Städte Spaniens einst berühmt waren an Ruhm der christlichen Religion, Würde der Bischofssitze und an heiligen Märtyrern und Bekennern (*Christianae religionis gloria et episcopalis cathedrae dignitate etc.*). Von ihnen sind bekanntlich manche aufgrund der Sünde des Volkes und durch

¹⁶⁷ JL —, KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 290 Nr. 27 (1093) Dez. 9; RIUS SERRA, Cartulario de San Cugat del Vallés 2, 406 Nr 745 (1091-92).

¹⁶⁸ JL 5549, MANSILLA, Doc. Pont. Burgos, S. 146, Nr. 2 (MIGNE PL 151, 407 f.), dazu Kopie s. XIII im Kathedralarchiv von Burgos, *Liber Privilegiorum eccles. Burgens.*, vol. 2, fol 57 Nr. 51; vgl. ENGELS, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskoncil, S. 48 f.

Gottes Gericht den Sarazenen übergeben, manche ganz zerstört worden (*nonnullas populorum peccatis exigentibus divino iudicio Sarracenis traditas, nonnullas etiam eversas esse*). Durch das Erbarmen Gottes aber sind viele später wieder unter das Recht der Christen zurückgekehrt (*Miseratione tamen omnipotentis Domini multae postmodum in Christianorum ius revocatae*) und haben ihre frühere Würde, ihren früheren bischöflichen Rang wiedererlangt. In anderen Fällen ist die Bischofswürde in benachbarte Städte übertragen worden, so im Falle von Osca nach Burgos: *per Christianos princeps Burgis civitas Aucae est vicaria instituta*, und das dort errichtete Bistum wird nun vom Papst bestätigt. Bemerkenswert ist vor allem der Begriff *ius Christianorum*, in das die durch Reconquista wiedergewonnenen Städte zurückgenommen werden – auch dies wieder ein altes Motiv des gerechten Krieges.

Aus der Zeit des Kreuzzugs selbst stammt ein erneuter Aufruf Urbans zur Wiederherstellung Tarragonas, gerichtet an die katalanischen Grafen von Besalú, Empurias, Roussillon und Cerdaña und ihre Ritter, wahrscheinlich von Juli 1096¹⁶⁹. Der Papst will abermals das besondere Interesse für Tarragona wecken und befiehlt den Adelsherren, zur Erlangung der Sündenvergebung (*et in remissionem peccatorum precipimus*), sich mit allen Mitteln für die Wiederherstellung (*restitutio*) von Tarragona einzusetzen; denn sie wüßten selbst, welch wichtige Verteidigungsposition für das christliche Volk (*Christi populi propugnatio*) und welch bedeutende Ausgangsposition für den Kampf gegen die Sarazenen (*Saracenorum impugnatio*) diese Stadt darstelle, wenn ihr Status mit Gottes Hilfe wiederhergestellt werde. Was aber an diesem Aufruf besonders charakteristisch ist und dieses Mahnschreiben zu einem bedeutenden Zeugnis für Urbans Auffassung macht, ist die Gleichsetzung von Reconquista und Kreuzzug: «Wenn also die Ritter der übrigen Provinzen (der Christenheit) sich einmütig entschlossen haben, der Kirche Asiens zu Hilfe zu kommen und ihre Brüder aus der Tyrannei der Sarazenen zu befreien, so sollt auch ihr ebenso einmütig aufgrund unserer Ermahnung eurer Nachbarkirche gegen die Angriffe der Sarazenen ausdauernd zu Hilfe eilen. Niemand möge daran zweifeln, daß derjenige, der bei diesem Unternehmen aus Liebe zu Gott und zu seinen Brüdern fällt, durch Gottes gnädigstes Erbarmen sicher die Vergebung seiner Sünden und das ewige Leben finden wird». Und nochmals besteht der Papst darauf: «Wenn also je-

¹⁶⁹ JL –, KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 287 Nr. 23 *Pro Tarraconensi urbe*. KEHR wollte sich mit der von ihm vorläufig angenommenen Datierung (1088-1091) noch nicht festlegen; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 294, sprach sich aufgrund der deutlichen Anspielung auf den Kreuzzug für eine Datierung in die Jahre 1096-1099 aus. Zuletzt hat MC CRANK, Restoration and Reconquest, S. 263 f., wahrscheinlich gemacht, daß das Schreiben wohl aus Nîmes oder St.-Gilles im Juli 1096 ergangen ist; dies ist zu oben Bd. 1, S. 228 f. nachzutragen.

mand von euch nach Asien gehen möchte, so soll er lieber hier (in Spanien) den Akt seines frommen Strebens vollziehen; denn es ist kein Zeichen von Tüchtigkeit (*virtus*), an der einen Stelle die Christen aus der Gewalt der Sarazenen zu befreien, anderswo aber sie gerade der tyrannischen Unterdrückung durch die Sarazenen ausgesetzt zu lassen». Das Schreiben schließt mit dem Ausdruck der Zuversicht, daß Gott den Sieg verleihen möge: *Omnipotens Deus . . . virtuti vestre de hostibus suis victoriam administret*¹⁷⁰. C. Erdmann, der auch eine Übersetzung des hier zitierten Passus gegeben hat, äußerte zu dieser Urkunde: «Es gibt wohl kein Dokument des 11. Jahrhunderts, das die christliche Idee des Heidenkampfes reiner und klarer zum Ausdruck brächte»; aber er hat sich dann gegen die Vorstellung gewandt, «daß Maurenkrieg und Orientkreuzzug für Urban in der Zwecksetzung eine unmittelbare Einheit gebildet hätten»¹⁷¹. Doch Erdmann hat auch die nun zu besprechende Urkunde Urbans II. gekannt und auch erwähnt, die auch nach seiner Auffassung beides als militärische «Parallelunternehmungen» dann doch «unter geistlichem Gesichtspunkt» zu einer «Einheit» zusammenbrachte.

Es handelt sich um Urbans Bulle *Miserationibus Domini* vom 11. Mai 1098 für Bischof Petrus von Huesca¹⁷². Sie ist wohl der beste Beweis für die gedankliche Einheit, die Reconquista und Kreuzzug bei Urban II. gebildet haben, beide zugleich als dieselben «Taten Gottes», die er durch die Christen vollbringen will. Der Papst spricht in der Arenga seinen Dank für das vielfältige Erbarmen Gottes aus, der gerade jetzt in unserer Zeit die Unterdrückung des christlichen Volkes wieder aufzuheben und den Glauben zu erhöhen geruht hat. «Denn», so fährt er fort, «Gott hat in unseren Tagen in Asien die Türken, in Europa die Mauren durch die Hilfe der christlichen Kräfte bekämpft und einst berühmte Städte durch besondere Gnade seinem Kult restituert, unter ihnen auch die Bischofsstadt Huesca aus der Tyrannei der Sarazenen befreit und durch das eindringliche Bemühen unseres geliebtesten Sohnes, des Königs Peter von Aragon,

¹⁷⁰ Die wichtigsten Stellen seien auch hier im lateinischen Wortlaut angeführt: *Si ergo ceterarum provinciarum milites Asiane ecclesie subvenire unanimiter proposuere et fratres suos ab Saracenorum tyrannide liberare, ita et vos unanimiter vicine ecclesie contra Saracenorum incursus patientius succurrere nostris exortationibus laborate. In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occubuerit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet. Si quis ergo vestrum in Asiam ire deliberaverit, hic devotionis sue desiderium studeat consummare. Neque enim virtutis est alibi a Saracenis christianos eruere, alibi christianos Saracenorum tyrannidi oppressionique exponere* (KEHR, a. a. O., S. 287 f.).

¹⁷¹ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 295 f.

¹⁷² JL 5703 (MIGNE PL 151, 504 ff.; DURAN GUDIOL, La iglesia de Aragon, S. 192 Nr. 20).

für seine katholische Kirche wiederhergestellt (*katholice Ecclesie sue reformat*)». Darauf folgt die Mitwirkung des Papstes am Restaurationswerk, die Urban als seine Pflicht wahrnimmt: «Wir sehen es als billig an, daß auch Wir der Güte des allmächtigen Gottes die Großzügigkeit des heiligen Apostolischen Stuhles folgen lassen und für ihn, der selbst in vielfältigem Erbarmen dem Glauben die Freiheit wiedergegeben hat, nun auch die Würde der Bischofskathedra restituieren». Huesca wird Bischofsstadt, Zentrum und Haupt der ganzen Diözese und der Kirche von Jacca, die Hauptmoschee wird bischöfliche Kathedrale gemäß der Schenkung des Königs von Aragon. Und nochmals wird der Reconquista-Restauratio-Gedanke, sozusagen im kleineren territorialen Rahmen, ausgesprochen: Die Gebiete der Pfarreien, die bisher noch von der Gewaltherrschaft der Sarazenen unterdrückt gehalten werden, sollen der Kirche von Huesca angegliedert werden, *cum eos omnipotentis Dei dignatio christiane restituerit ditioni*. Der Kernsatz in diesem ganzen Text: *Nostris siquidem diebus (Deus) in Asia Turcos in Europa Mauros christianorum viribus debellavit* zeigt nicht nur die Konzeption einer inneren Einheit von Reconquista und Kreuzzug, sondern auch den theologischen Sinn, den Urban II. dem Zeitgeschehen im Mittelmeerraum, an den verschiedenen «Fronten» der Christenheit gibt: eine heilsgeschichtliche Zeitenwende, eine *Translatio regni*, die Gott durch die Christen bewirkt – *Gesta Dei per Christianos*.

Eben dieser Translationsgedanke tritt bei Urban dann noch einmal hervor in seiner Urkunde für Bischof Gerlandus von Agrigent vom 10. Oktober 1098, womit einmal mehr Sizilien in diese Reconquista-Einheit einbezogen erscheint¹⁷³. Die Arenga beginnt gleich mit dem Bibelzitat nach Dan. 2, 21: *Omnipotentis Dei dispositione mutantur tempora, transferuntur regna*. Von daher kommt es, daß Nationen großen Namens erniedrigt und unterdrückt werden, kleine aber und unbedeutende oft erhöht werden (vgl. Luc. 1, 52, auch Ecclus. 7, 12 und Ps. 74, 8); von daher kommt es, daß in manchen christlichen Gebieten (*regionibus christiani nominis*) die Wildheit der Heiden herrscht, in anderen hingegen die christliche Macht (*christianae potentiae dignitas*) die Tyrannenherrschaft der Heiden zerschmettert, so wie in unserer Zeit das göttliche Erbarmen durch die Kraft der ruhmreichen Fürsten, des Herzogs Robert und des Grafen Roger, die ganze Gewaltherrschaft der Sarazenen auf der Insel Sizilien bekämpft und den alten Stand der heiligen Kirche nach seinem Willen und Wohlgefallen wiederhergestellt hat. Daher sagen Wir der unaussprechlichen Barmherzigkeit Gottes Dank, flehen seine Gnade herab auf jene beiden Brüder (den einen, der schon gestorben ist, und den andern, der aufgrund göttlicher Fügung noch lebt) und

¹⁷³ JL 5710, It. Pont. 10, 264 Nr. 9: *Omnipotentis Dei* (MIGNE PL 151, 510 f.; COLLURA, Le più antiche carte, S. 21 ff. Nr. 5); zum Vorgang und den dazugehörigen Urkunden vgl. auch *Libellus de successione pontificum Agrigenti* . . . (COLLURA S. 300 f.).

bemühen Uns entsprechend Unserem Amt um die Wiederherstellung und Ordnung der Kirchen jener Insel. Und so, wie Wir schon für die übrigen Diözesen Verfügungen getroffen haben, treffen Wir sie nun auch für die Kirche von Agrigent . . . Es folgt die Dispositio¹⁷⁴.

Auch hier gibt es wie für Syracus eine Parallelurkunde des Grafen Roger I., deren Arenga-Narratio bis auf geringe Abweichungen wieder genau die gleiche ist wie die in seiner von Starrabba als Fälschung angesehene Urkunde für Syracus¹⁷⁵. Es ist die gleiche, mit Paulinischen Motiven skizzierte Selbstdarstellung Rogers als Heroen christlicher Reconquista, die gleiche Bewunderung für den Reichtum und die Schönheit des von den Sarazenen ruinierten Sizilien, die gleiche Hervorhebung der Restaurationstätigkeit Rogers und derselbe Übergang in die Einzeldispositionen für das Bistum. Aber das Konzept Urbans von der durch Gottes Strafe oder Erbarmen verfükten Zeitenwende und Herrschaftsübertragung fehlt auch hier. Da dies des weiteren auch auf die normannische Urkunde für das Bistum Mazzara zutrifft, könnte sich hier eine Bestätigung der oben vorläufig geäußerten Hypothese ergeben, daß die Arengen und Narrationes der normannischen Gründungsurkunden anscheinend als ziemlich feststehendes Formular verwendet wurden und die Priorität des Reconquista-Konzepts doch Urban II. zukommt. Andererseits spricht auch aus diesen Normannenurkunden, unabhängig vom eigentlichen Kreuzzug, ein gewisser «Kreuzzugsgeist», den Urban II. seinerseits anerkannt hat, z. B. auch in seinem Legationsprivileg für Roger I. von 1098, das er dreifach begründet, mit Rogers von Gott verliehenen Siegen, mit der Ausweitung der Kirche ins heidnische Gebiet und mit dem besonderen Dienst Rogers gegenüber der Römischen Kirche: *Quia pru-*

¹⁷⁴ Nochmals sei wegen der Satzwendungen und der Terminologie auch der lateinische Text zitiert: *Omnipotentis Dei dispositione mutantur tempora, transferuntur regna. Hinc est quod magni quondam nominis nationes detritas et depressas, viles vero atque exiguas non numquam legimus exaltatas; hinc est quod in quibusdam regionibus christiani nominis potestatem paganorum feritas occupavit, in quibusdam iterum paganorum tyrannidem christiane potentie dignitas conculcavit, sicut nostris temporibus gloriosissimorum principum Roberti ducis et Rogerii comitis fortitudine superne dignationis miseratione omnem Sarracenorum violentiam in Sycilia insula expugnavit et antiquum Ecclesie sancte statum pro voluntatis sue beneplacito reparavit. Unde et nos ipsius ineffabili misericordie gratias agimus et ipsius gratiam super illos egregios fratres, alterum jam defunctum, alterum ipso patrante superstitem, imploramus, et ad ecclesiarum, que in eadem insula sunt restitutionem seu ordinationem pro nostri officii debito anhelamus.*

¹⁷⁵ Die Urkunde für Syracus (*Ego Rogerius*): STARRABBA, Contributo, S. 53 (vgl. oben Anm. 166, S. 345) und für Agrigent (*Ego Rogerius*): COLLURA, Le più antiche carte, S. 15 f., stimmen in Arenga-Narratio so gut wie wörtlich überein bis zur Dispositio. Dasselbe gilt auch für die Normannenurkunde für das Bistum Mazzara, deren Text STARRABBA S. 48 ff. parallel zum Text der Agrigent-Urkunde abgedruckt hat.

*dentiam tuam supernae majestatis dignatio multis triumphis et honoribus exaltavit, et probitas tua in Sarracenorum finibus Ecclesiam Dei plurimum dilatavit, et sanctae sedis Apostolicae devotam se multimodis semper exhibuit . . .*¹⁷⁶.

Schließlich ist ein umstrittenes, von Kehr aber als echt erwiesenes Schriftstück zu erwähnen: Urbans Urkunde für Bischof Pontius von Barbastro, vermutlich vom Jahre 1099¹⁷⁷. Die Arenga beginnt zunächst gleichlautend mit Urbans früherem Privileg für Huesca (*Miserationibus Domini*) von 1098 mit dem Dank an Gott für sein vielfältiges Erbarmen, bringt dann aber nur noch eine kurze, schematische Zusammenfassung des Reconquista-Restauratio-Gedankens: wir schulden besonderen Dank an Gott, weil in unseren Tagen die Kirche ausgeweitet, die Herrschaft der Sarazenen vermindert und der alte *honor* der Bischofssitze durch Gottes Hilfe wiederhergestellt wird (*quod nostris temporibus ecclesia propagatur, Sarracenorum dominatio diminuitur, antiquus episcopatum sedium honor prestante Domino restauratur*). Dann folgt der Hinweis auf die Reconquista durch König Peter von Aragon, wieder mit der bezeichnenden Wendung (Restitution unter christliche Herrschaft): *Hylerdae urbis parrochia Petri Aragonensium regis studio majori jam ex parte christianorum est reddita potestati*, dazu die Mitwirkung des Papstes an der Restauration durch seine Bistumsbestätigung¹⁷⁸. Hier sind noch einmal in knappster Formulierung einige Elemente des bisher nachgezeichneten päpstlichen Grundkonzepts zusammengefaßt.

Aus all diesen Reconquista- und Restauratio-Urkunden Urbans II., die sich sehr rasch geradezu als ein Urkundentypus entwickeln, läßt sich ein gedankliches «Schema» erkennen, das offenkundig auch mit dem Kreuzzugsgedanken in engstem Zusammenhang stand und zu dessen Entfaltung wesentlich beigetragen hat. So oft und je mehr der Papst sich mit Spanien (schon seit 1088) und Sizilien (seit den beginnenden 90er Jahren) befaßte, desto stärker hat ihn offensichtlich die zeitgeschichtliche Entwicklung in ihren Bann gezogen, jene süd-europäische Expansion im Mittelmeerbereich, deren kirchliche Ergebnisse er sanktionierte und an der er bald auch selbst aktiv mitwirkte, wie insbesondere seine

¹⁷⁶ JL 5706, It. Pont. 8, 25 Nr. 81, It. Pont. 10, 188 Nr. 86 (MIGNE PL 151, 506); CASPAR, Legatengewalt, S. 218; Malaterra IV, 29 (MURATORI² 5, 1, 108). – Vgl. dazu Urbans Urkunde für Pisa JL 5464 (It. Pont. 3, 321 Nr. 9 und It. Pont. 10, 471 Nr. 25) von 1092, mit ähnlichen Gründen für die Privilegierung des Erzbischofs, siehe oben Anm. 50-51, S. 301.

¹⁷⁷ Jaffé und Loewenfeld haben die Urkunde JL † 5777 als Fälschung verzeichnet, ebenso wurde sie von DURAN GUDIOL, La iglesia de Aragon, S. 154, als Fälschung angesehen. KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 297 Nr. 31, hat jedoch die Echtheit der aus dem Register Urbans II. stammenden Urkunde (*ex regesto domini pape Urbani II libro XII*) nachgewiesen.

¹⁷⁸ KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, Nr. 31, S. 298. Zur Arenga *Miserationibus Domini* vgl. JL 5703 für Huesca, oben Anm. 172, S. 348 f.

Aufrufe für die Wiederherstellung von Stadt und Bistum Tarragona seit 1089 zeigen. Schon seit dem Pontifikatsbeginn hatte Urban für diese christliche Expansion gegenüber der islamischen Welt, wie sie von den Königen und Fürsten Spaniens, von den italienischen Seestädten und vom führenden normannischen Adel in Sizilien getragen wurde, ein geistiges Konzept, das bereits lange vor dem Kreuzzug feststand und in das sich der Kreuzzug ganz von selbst einfügte, wodurch sich das «Schema» nur noch im geographischen Horizont nach dem Osten des Mittelmeeres hin um eine neue «Front» erweiterte, die christlich-byzantinische. Dabei haben vermutlich auch schon seine Bemühungen um eine Verständigung mit Byzanz und der griechischen Kirche seit 1089 eine urkundlich leider nicht beweisbare Bedeutung gehabt.

Auch die innere kirchliche und kirchenpolitische Entwicklung in Europa während des «Investiturstreites», deren Probleme und Konflikte *peccatis exigentibus* verursacht und deren Überwindung durch Gottes Hilfe und Erbarmen möglich sei, vermochte der Papst im Zeichen der *restauratio* der Kirche zu sehen. Viel stärker aber hat er der zeitgenössischen Entwicklung der Christianitas an ihren südeuropäischen Grenzen ein zusammenfassendes theologisches Konzept gegeben, das er früh zu einer geschichtstheologischen Interpretation entwickelte, wie sie zunächst in ausgeprägten Urkundenformeln ihren Ausdruck, dann im Kreuzzugsaufruf ihren Höhepunkt fand. Von Anfang an stand diese Interpretation im Zeichen einer von Gott gefügten Zeitenwende, unter dem Motto «Gott will es» und unter der Devise «Taten Gottes durch die Christen». Zusammen mit der Reconquista im Westen und im Zentrum war dann der Kreuzzug im Osten der einzigartige, moralisch und kanonisch unbedenkliche, ja verdienstvolle und heilbringende Krieg, der wahrhaft gerechte Krieg, *bellum Deo auctore*. Hier zeigt sich Urban, der in den inneren politischen und kriegerischen Auseinandersetzungen der Christenheit und Kirche seiner Zeit eher auf friedliche, gewaltlose Konfliktlösung bedacht schien und solche Kämpfe mit Vorsicht und Zurückhaltung beurteilte, als ein durchaus «kriegerischer Papst», der vorbehaltlos und begeistert zum Kampf aufrufen konnte.

Aus den oben erörterten Urkunden Urbans, aus ihren kombinierten Arenga-Narratio-Passagen, läßt sich das ideelle «Schema» ablesen und formelhaft rekonstruieren, und zwar bereits seit 1088. Zunächst erscheint, als Grundstruktur der weltgeschichtlichen Entwicklung, der heilsgeschichtliche Rhythmus des Geschichtsablaufs, alternierend zwischen Epochen der Strafe und Abwendung Gottes *peccatis exigentibus* und Zeiten des göttlichen Erbarmens und der Wiederzuwendung zu seinem Volk. Abgelesen an der Geschichte und übertragen auf die eigene erlebte Zeitgeschichte, wird dieser von Gott gefügte Zeitenwandel in seiner chronologischen Abfolge immer wieder skizziert: (1) Einst, schon in antiker Zeit, Blüte, reiche Entfaltung christlichen Lebens und bedeutender Kirchen, (2) dann aufgrund der Sünden die Auslieferung an die sarazenische Eroberung und Ge-

waltherrschaft mit Untergang des Glaubens und der Kirchen in frühmittelalterlicher Zeit des 7. und 8. Jahrhunderts, (3) schließlich *nostris temporibus* die große Zeitenwende der Reconquista und (4) *Restauratio* durch die Wiederzuwendung des göttlichen Erbarmens und durch die heilsgeschichtliche Fügung Gottes; der Papst erscheint dabei als *cooperator* an dieser Restauration¹⁷⁹.

Seit 1091 wird dies geschichtstheologisch interpretiert mit Hilfe des biblischen Translationsgedankens in exegetischer Verwendung von Dan. 2, 21¹⁸⁰. Zweifellos handelt es sich hier nicht um die große politische Idee der *Translatio Imperii*, zu der sich Urban II. sonst gar nicht geäußert hat, sondern allein um den biblischen Translationsgedanken, wie er durch Hieronymus' Bibelübersetzung und Chronik überliefert war; das Motiv der *Translatio Regni* dürfte hier im unmittelbaren Rückgriff auf die biblischen Texte selbst gewonnen worden sein. Zu der im 2. und 4. Buch Daniel entworfenen Idee der *Translatio Regni* kommt die Vorstellung, daß solche Herrschaftsübertragung von einem Volk auf das andere durch Sünden und Schuld verursacht ist (Ecclus. 10, 8)¹⁸¹. Die erste *Translatio* geschieht im göttlichen Zorn und in der Abkehr Gottes vom sündigen Volk der Christen nicht etwa auf ein besseres, sondern auf ein heidnisches, barbarisches Volk, dessen Verfolgung und Gewaltherrschaft die Christen zur Strafe

¹⁷⁹ Besonders charakteristisch ist dies ausgeprägt in JL 5366 (für Toledo von 1088), JL 5448 (für St. Bartholomäus zu Lipara von 1091) und JL 5450 (für Tarragona von 1091), auch JL –, KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 286 Nr. 22 (von 1091), JL 5460 (für Catania von 1092), JL 5497 (für Syracus 1093), JL 5549 (für Burgos von 1095), JL 5703 (für Huesca von 1098) und JL 5710 (für Agrigent von 1098). Der Gedanke der Zeitenwende, *nostris temporibus*, *nostris diebus*, erscheint auch in anderen Urkunden immer wieder, etwa auch in JL 5464 (für Pisa von 1092) oder JL 5777 (für Barbastro von 1099).

¹⁸⁰ Zur Idee der Herrschaftsübertragung in der Geschichte durch Gott hat GOEZ, *Translatio Imperii*, S. 7 ff., des weiteren Textstellen aus Daniel und sonst aus dem Alten Testament zusammengestellt, mit dem Hinweis: «Nicht aus Spekulation entstand der Gedanke der Translation der Macht, sondern weil man es so erlebte» (S. 8). Auch im 11. Jahrhundert griff man diesen Translationsgedanken auf, weil man es so erlebte; Vorlagen dafür mag man genug gehabt haben, vermutlich hat man in Urbans Kanzlei unmittelbar auf das Buch Daniel (Dan. 2, 21, auch Dan. 4, 14, 4, 22, 4, 29) zurückgegriffen; es kann sich bei der schon geprägten Sicht der Zeitgeschichte als Heilsgeschichte aufgedrängt haben. Dieser Translationsgedanke findet sich bei Urban II. besonders deutlich ausgeprägt in JL 5450 (für Tarragona von 1091), JL 5497 (für Syracus von 1093) und JL 5710 (für Agrigent von 1098).

¹⁸¹ Dan. 2, 20-21: *Sit nomen Domini benedictum a saeculo et usque in saeculum, quia sapientia et fortitudo ejus sunt. Et ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit*. Ecclus. 10, 8: *Regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias et injurias et contumelias et diversos dolos*. Vgl. dazu auch Matth. 21, 43: *Ideo dico vobis, quia auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus ejus*.

für ihre Sünden überlassen werden; die zweite *Translatio* wird bewirkt aus göttlichem Erbarmen und in der Wiederkunft Gottes zu seinem Volk, das er nach langer Leidenszeit aus der Unterdrückung und Tyrannei befreit, indem er die Heiden zurückschlägt und ihre Macht vernichtet. Die *Translatio* wird dabei zur Rückübertragung, zur *Restitutio* und *Restauratio*. Diese *Translatio* ist denn auch gar nicht Sache des Papstes, er kann sie gar nicht vornehmen, sondern sie ist ausschließlich und unmittelbar Sache Gottes, der aus Erbarmen über sein Volk geeignete Führungspersönlichkeiten beruft und ihnen den Sieg verleiht.

Die Menschen sind dabei nicht passiv einem außerweltlichen Machtwillen unterworfen, nicht einem blinden Schicksal, das sie fatalistisch erleben. Das ganz im Sinne der Heilsgeschichte als unmittelbar gesehene und empfundene Eingreifen Gottes in die Geschichte, die er allein zuletzt lenkt, ist Erziehung zum Heil. So wie die Menschen durch ihre Sünden Gottes Strafe verschulden und selbst die Zeitenwende ins Unheil verursachen, so sollen sie jetzt auch am Heil, an der Zeitenwende zum Guten, aktiv mitwirken. Zwar sind Zeitenwende und Herrschaftsübertragung Sache Gottes, des Herrn der Geschichte und aller Dinge, dessen Weisheit über menschliches Begreifen hinausgeht, aber Gott will die Mitarbeit der Menschen am Heilswerk; er selbst ruft sie dazu auf, beruft die Könige Spaniens, die Fürsten Katalaniens, den Ritter Roger aus der Normandie zur Führung des Unternehmens, dessen Träger der *populus christianus* ist. Geführt von den von Gott erwählten Fürsten vollzieht das christliche Volk die *Translatio Regni*, die Gott jetzt in einer großen Zeitenwende ermöglicht und zu der er den Christen den Sieg über die Heiden verleiht. Es sind Taten, die Gott durch die Christen, mit ihrer Hilfe und ihrem Bemühen, wirken will.

Diese Fürsten, Vorkämpfer (*propugnatores*) des christlichen Glaubens und der Kirche Gottes, sind damit natürlich *charissimi filii* und *fideles* der Römischen Kirche, aber das ist keineswegs auf den Kreis der päpstlichen Petersvasallen begrenzt und hat mit der römischen Petersvasallität eigentlich nichts zu tun. Graf Roger I., die Häupter der Städte Pisa und Genua, der König von Kastilien und anscheinend auch der König von Aragon waren keine Petersvasallen; als einziger Reconquistafürst war der Graf von Barcelona in ein formales Lehnverhältnis zum Apostolischen Stuhl eingetreten. Da die Reconquista bei Urban II. kein Kampf unmittelbar für die Römische Kirche in deren eigenem Interesse, etwa im Sinne Gregors VII. zur Gewinnung alter Rechte des heiligen Petrus gewesen ist, sondern ein allgemein historischer, von Gott bestimmter Kampf für das Christentum, brauchten auch die Petersvasallität und päpstliche Lehnspolitik hier nicht besonders in Anspruch genommen zu werden. Es war der ganzen Konzeption nach gar nicht nötig, auf diesem Wege Kämpfer zu gewinnen; im übrigen waren in den römischen Lehnverträgen mit französischen und spanischen Fürsten, auch den rechtlich weniger klar definierten und nicht genauer definier-

baren Lehn- oder Schutzverhältnissen, keine militärischen Verpflichtungen gegenüber der Römischen Kirche vorgesehen, mit Ausnahme des päpstlich-normannischen Lehnvertrags, aber dieser hatte mit der Reconquista in Sizilien nichts zu tun¹⁸². Auch beim Kreuzzug spielt die Petersvasallität keine Rolle, wenngleich einer der wichtigen Führer und Mann der Ersten Stunde, Graf Raimund von Toulouse-St.-Gilles, wahrscheinlich auch als Vasall der Römischen Kirche angesehen wurde¹⁸³. Allein durch die Reconquistatätigkeit und die damit ermöglichte kirchliche Restauration besteht zwischen Fürsten, Städten und Papsttum ein besonderes Verhältnis, eine *devotio* und *fidelitas*, die nicht mehr weiter definiert zu werden brauchte. In die Reihe der christlichen Reconquistafürsten und in ein besonderes Verhältnis zur Römischen Kirche war für Urban wohl schon früh, spätestens jedoch seit 1095, gewiß auch der byzantinische Kaiser einbezogen als *propugnator fidei et ecclesiae* im Orient.

Der *populus christianus*, das heißt hier das bewaffnete christliche «Volk», die Ritterschaft, wird in seiner Gesamtheit nach «Provinzen» der Christenheit aufgegliedert gesehen, zu denen vermutlich auch bei Urban II. selbst das byzantinische Reich ebenso gehörte wie Spanien, Süditalien-Sizilien oder Frankreich¹⁸⁴. Die Christenheit mag Urban als eine einzige universale «Parrochie» des Petrus-Papstes erschienen sein, die politisch und kirchlich in *provinciae* gegliedert war. Der *populus christianus*, das waren nicht Pilger und Wallfahrer, sondern die waffenfähigen und waffenführenden Teile des christlichen Volkes, Adel und Ritterschaft, dann in zweiter Linie auch die Siedler, Bauern und Stadtbevölkerung, die das eroberte Land wieder bewohnen, bebauen und das städtische Leben wieder in Gang bringen sollten. Das beste Beispiel für die Notwendigkeit und Bedeutung dieser kolonisatorischen Schicht bietet vielleicht Tarragona, wo es wegen der militärischen Unsicherheit lange Zeit hindurch besondere Schwierigkeiten gab, Bevölkerung kontinuierlich anzusiedeln. Diese Sorge überließ der Papst dem Grafen von Barcelona. Das Bevölkerungssubstrat der Reconquista

¹⁸² Petersvasallität und päpstliche Lehnspolitik, die in der Gesamtpolitik Urbans II. ohnehin nur eine sekundäre Sache waren, sind an anderer Stelle im Zusammenhang mit Urbans Verhältnis zur Laienwelt noch zu behandeln. Was Aragon betrifft, hat FRIED, Päpstlicher Schutz, S. 63 ff., wahrscheinlich gemacht, daß hier ein römisches Lehnverhältnis nicht bestand. Auch der Graf von Besalú war kein Petersvasall (FRIED, S. 60 ff.); zu Barcelona: FRIED S. 87 ff.

¹⁸³ Vgl. dazu JL 5659 von 1096 Juli 22 (MIGNE PL 151, 477; HGL 5, 744 Nr. 393 II), wo von ihm gesagt wird: *potentatus sui partem a Romana ecclesia obtinens (detinens MIGNE)*.

¹⁸⁴ Vgl. Urbans Tarragona-Aufruf von 1096, oben Anm. 170 (S. 348): *ceterarum provinciarum milites* (KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2 Nr. 23, S. 287); dazu Malaterra IV, 13 (MURATORI² 5, 1, S. 92): *christiani latini qui in sua* (des byzantinischen Kaisers) *provincia morabantur*, vgl. oben Anm. 223, S. 124.

gehörte bei Urban wohl auch unausgesprochen mit zum *populus christianus*, aber es wird nicht weiter erwähnt; im Vordergrund stehen die Kämpfer, steht die Reconquista selbst, die ja Voraussetzung für alle weltliche und kirchliche Restauration war. Hier wurde die von Gott erweckte *vis humana* gebraucht, hier waren die *vires christianorum* erforderlich, deren Gott sich bediente, hier waren *virtus*, *probitas*, *strenuitas* die entscheidenden Tugenden; der *virtus*-Begriff im zweiten Tarragona-Aufruf erscheint ebenso charakteristisch wie die *probitas* des Normannen Roger. Kampfproben, erfahrene Ritter werden für Gottes Zeitenwende benötigt, je kriegstüchtiger, desto besser. Neben anderen Aspekten muß es insbesondere diese Anerkennung des Kriegerturns gewesen sein, die den Adel auch für den Kreuzzug begeistern konnte; denn auch hier galt das gleiche Prinzip: Die *virtus* des Kriegerstandes war ein Instrument in der Hand Gottes.

Dabei geht es nicht um menschliche Machtpolitik, nicht um Herrschaftseroberung. Die *Translatio Regni* ist von Gott gewollt, und es geht dabei um die Wiederherstellung eines alten Rechtszustandes, um Wiedererlangung früherer rechtmäßiger Herrschaft, wobei rechtmäßige Herrschaft für Urban ein *divinum beneficium* war. Vor allem geht es dabei aber um die Religion, die *libertas christianae religionis*, die *potestas* und *gloria christiani nominis*, auch um das *jus christianorum*, in das Städte, Gebiete, Kirchen wieder zurückgeführt, zurückerstattet werden – ein wesentliches Moment des gerechten Krieges im augustini-schen Sinn. Der *libertas*-Begriff, Leitmotiv der zeitgenössischen allgemeinen Kirchenreform, erscheint auch hier als der ehemalige Idealzustand, der nun wiederhergestellt werden soll. Für den Vorgang der Wiedergewinnung alter christlicher Städte und Gebiete werden stets Wörter wie *restituere*, *revocare*, *restaurare*, auch *reformare*, verwendet. Die Herrschaftsübertragung oder vielmehr Rückübertragung von den Heiden auf die Christen ist *restitutio* und bringt nicht nur politische, kulturelle und wirtschaftliche, sondern vor allem auch kirchliche *restauratio* mit sich, nämlich die Wiederherstellung der *antiqua auctoritas* und *dignitas* der Bischofskirchen. Reconquista und Restauratio sind aufs engste miteinander verbunden, sind ein einheitlicher Vorgang der *liberatio*, den Gott in dieser Zeit bewirken will.

Wahrscheinlich besteht hier auch ein mentaler Zusammenhang mit der Überzeugung von der allgemeinen Reform und Restauration der Kirche in dieser Zeit¹⁸⁵, bei allem Unterschied zwischen dieser inneren *reformatio* und der äuße-

¹⁸⁵ Vgl. etwa schon Urbans Wahlanzeigen nach Deutschland (JL 5348) und an den Abt Hugo von Cluny (JL 5349) vom 13. März 1088, mit der Bitte um inständiges Gebet zu Gott, *quatenus (et nos) et Ecclesiam suam sanctam (quae tantis videtur subiacere periculis) in pristinum restaurare statum (gradum) dignetur* (MIGNE PL 151, 284 und 285). Vgl. auch Urbans Urkunde für den Bischof von Maguelonne vom 14. Dez. 1088 (*Universum sanctae*) JL 5375 mit der Dreigliederung der Arenga: Ursprünglicher Ideal-

ren, durch Rückeroberung bewirkten *restauratio*. Aber gerade bei der Reconquista bleiben Religion und Kirche, bleibt die geistliche Gewalt der weltlichen Macht übergeordnet; Urbans Schreiben an König Alfons von Kastilien, das mit dem Zitat der Zwei-Gewalten-Lehre und der Andeutung der pastoralen Verantwortung des Papstes auch für die Könige beginnt, und der Tarragona-Aufruf, in dem deutlich gemacht wird, daß die irdischen Kräfte im Dienst der ewigen, die Reconquista-Kämpfer im Dienst der Religion und Kirche stehen, sowie die Bistumspolitik Urbans gegenüber Roger I. von Sizilien sind dafür deutliche Beispiele.

Dies lenkt den Blick auf einen weiteren wichtigen Bestandteil des «Schemas»: die Mitwirkung des Papstes. Wer anders und wer mehr als der Papst könnte der eigentliche *cooperator* am Werke Gottes und Verkünder des göttlichen Willens zur *Translatio Regni* und zur *restauratio* von Religion und Kirche sein? Es sind nicht nur *dignitas* und *auctoritas* der zurückgewonnenen Einzelkirchen, sondern zugleich auch die des christlichen Glaubens und der allgemeinen, der katholischen Kirche, die hier restauriert werden. Der Papst wirkt zunächst mit durch nachträgliche Bestätigung und Privilegierung und damit durch kirchenrechtliche Neuordnung und Sicherung der *restauratio*; es ist dies seine Pflicht, den Fügungen Gottes nun seinerseits gemäß seinem Amt zu entsprechen. Sehr bald aber – und wieder ist hier der Fall Tarragona besonders charakteristisch – übernimmt der Papst auch die Initiative, er ruft selbst zur Reconquista auf, ja er befiehlt kraft Apostolischer Autorität die Wiedereroberung und militärische Sicherung des Gewonnenen. Er ruft denn auch 1095 zum Kreuzzug auf, zwar nicht befehlend, sondern werbend, aber in der Überzeugung eines Mannes, der der Reconquista eine geschichtstheologische Sinndeutung gegeben hatte und der im Kreuzzug nun eine Erweiterung der Reconquista sieht – eine räumliche und gedankliche Erweiterung auf Jerusalem und die heiligen Stätten der Christenheit.

Hier sei noch angemerkt, daß der Restauratio-Gedanke gelegentlich auch in anderen Urkunden Urbans II. begegnet, die andere Kirchen und Gebiete betreffen als die der Reconquista. So zeigen zwei Urkunden in der Sache der Wiederherstellung des Bistums Arras ähnliche Gedankengänge, wie sie in den Reconquista-Urkunden dargelegt werden, den Blick auf die Geschichtsentwicklung und die *restauratio nostris temporibus*. Insbesondere das Restitutionsprivileg für den Bischof Lambert von Arras vom 23. März 1094 ist zu zitieren: Aus den alten kanonischen Statuten geht hervor, daß eine Kirchenprovinz aus 12 der Metropole zugeordneten Bistümern besteht, was einst auch für Reims

zustand der *libertas ecclesiae*, deren Verlust vielerorts durch schlechte Menschen, die Berufung des Papstes durch Gottes Erbarmen zur Reform und Befreiung der Kirche (MIGNE PL 151, 293; ROUQUETTE-VILLEMAGNE, Bullaire 1, S. 6 ff. Nr. 4, fälschlich zu 1087).

der Fall gewesen ist; aber aufgrund der Sünden der Einwohner sind durch barbarische Invasionen einige Städte zerstört und die Zahl der Suffraganbistümer gemindert worden. Unter ihnen hat die früher vornehme und volkreiche Stadt Arras, die ihren Bischof durch den heiligen Remigius erhalten hatte, die Würde ihres Bischofssitzes verloren und war lange Zeit hindurch dem Bischof von Cambrai unterstellt. Jetzt aber, «zu unserer Zeit», ist durch das Herabsehen der göttlichen Erbarmung diese Stadt wieder auf ihren ursprünglichen Stand gebracht worden, so daß sie an Bevölkerungszahl und Reichtum die Stadt Cambrai übertrifft. Daher scheint es dem Heiligen Geist und der Apostolischen Autorität würdig, daß der Stadt Arras ihr eigener Bischof wieder zurückgegeben werde¹⁸⁶. Auch hier wird in einem Schreiben Urbans an den Grafen von Flandern die Mithilfe zur Restauration *in peccatorum tuorum remissionem* angeordnet¹⁸⁷. Ähnlich klingt das Restaurationsthema an in Urbans Judicat-Privileg für das Kloster Glanfeuil vom 31. März 1096 und in einem Privileg für das Kloster Moissac vom Mai 1096¹⁸⁸.

Offensichtlich hat Urban auch im Falle des Kreuzzuges an die Frage der kirchlichen *restauratio* im Orient gedacht und anscheinend hat er schon beim Kreuzzugsaufruf in Clermont 1095 gewisse allgemeine Richtlinien dafür gegeben, auf die später Papst Paschalis II. ausdrücklich Bezug nahm¹⁸⁹. Auch hierin zeigt sich das Reconquista-Restauration-Modell für den Kreuzzug.

Im Rahmen seiner sanktionierenden und privilegierenden Mitwirkung an der Restauration der Kirchen im Reconquista-Gebiet ermahnt der Papst die Bi-

¹⁸⁶ JL 5512 (*Liquet sanctorum*) (BOUQUET 14, 749 f.): ... *Ceterum, peccatis exigentibus accolarum, cum irruentibus barbaris urbes quaedam detritae sunt, duodecim ille numerus imminutus est. Inter quas Atrebatum nobilis quondam et populosa civitas, quae per B. Remigium episcopum Vedastum obtinuit, post nonnullorum antistitem obitum episcopalis cathedrae perdidit dignitatem, et per nonnulla tempora Cameracensi episcopo subdita obedivit. Porro nostris temporibus, supernae miserationis respectu, praedicta civitas in ejusmodi statum reducta est, ut et populi frequentia et divitiarum abundantia Cameracensem superet civitatem. Dignum igitur Spiritui sancto et auctoritati apostolicae visum est, ut Atrebatensi ecclesiae cardinalis restitueretur episcopus.* Ähnlich auch JL 5472 vom 2. Dez. 1092: *Solet enim fieri ut ecclesiae persecutionis tempore suis ordinibus, suis populis, subsidiis etiam temporalibus destitutae, aliis temporaliter committantur ecclesiis; postquam vero his quibus imminutae fuerant, Domino donante, abundare coeperint, pristinam recipiant dignitatem* (BOUQUET 14, S. 738).

¹⁸⁷ JL 5518 vom 31. März 1094 (BOUQUET 14, S. 749).

¹⁸⁸ Glanfeuil: JL 5635, It. Pont. 8, 153 Nr. 138 (An. Jur. Pont. 10, Nr. 88, Sp. 545). Moissac: JL 5646 mit der Dreigliederung der Arenga in einstige Blüte, Verfall und Restauration (MIGNE PL 151, 466).

¹⁸⁹ Paschalis II. in einer Äußerung anlässlich seines Konzils zu Benevent im Jahre 1113 (PFLUGK-HARTTUNG, Acta 2, 205 Nr. 247); vgl. unten S. 384 f. mit Anm. 248.

schöfe auch zur Heidenmission. Doch finden sich Missionsauftrag und Missionsidee nur gelegentlich in Amtsermahnungen, und sie betreffen stets nur den Bereich der bereits wiedereroberten Bischofsstädte oder Diözesen, nie etwa das heidnische Gebiet selbst, demgegenüber die Reconquista die vordringliche und beherrschende Aktion bleibt. Es ist die Konzeption, daß Heidenmission erst nach dem militärischen Sieg über die Heiden erfolgt oder überhaupt möglich ist. Anders scheint dies Gregor VII. gesehen zu haben: In seinem Schreiben an Klerus und Volk von Bougie bei der Rücksendung des von ihm geweihten Erzbischofs Servandus im Jahre 1076 fordert der Papst alle auf, ihr Christentum so darzustellen, «daß die Völker der Sarazenen, die um euch sind, die Reinheit eures Glaubens und die Lauterkeit eurer gegenseitigen Bruderliebe sehen und eher zur Nachahmung als zur Verachtung des christlichen Glaubens durch eure Werke angeregt werden»¹⁹⁰. Allerdings war in Nordafrika die Lage auch ganz anders, an Reconquista war hier ohnehin nicht zu denken.

Bei Urban II. erscheint der Missionsauftrag zum ersten Mal in seinem Privileg für den neuen Erzbischof Bernhard von Toledo vom 15. Oktober 1088, und zwar in der Pallium-Exhortatio, mit der er dem Erzbischof seine Amtspflichten vor Augen stellt: Der Erzbischof soll sich seines Amtes würdig erweisen und sich mit Gottes Hilfe in Wort und Beispiel bemühen, Christen und Sarazenen ein Seelsorger zu sein und die Ungläubigen zum Glauben zu bekehren¹⁹¹. Wieder spricht Urban eine derartige Mahnung zu Missionsarbeit aus in seiner Urkunde für Tarragona vom 1. Juli 1091; es ist dieselbe schon fest gefügte Exhortatio-Formel, wie sie bereits im Privileg für Toledo von 1088 entworfen war¹⁹². Noch einmal begegnet der Missionsgedanke in einer diesmal neu formulierten *exhortatio* an den Bischof Roger von Syracus vom 23. November 1093: Der Bischof möge auf ordnungsgemäße Amtsführung achten, bedenken, daß alles, was er sage, im Angesicht Gottes gesagt sei: *luceat lux tua, ut non*

¹⁹⁰ Gregor VII., Reg. III, 20 (CASPAR 1, S. 286 f.).

¹⁹¹ JL 5366, vgl. oben Anm. 148, S. 337; MANSILLA, Doc. Pont. 1, Nr. 27, S. 44. Wohl Anfang 1087 schon hat auch Abt Hugo von Cluny dem ehemaligen Cluniazenser Bernhard von Toledo ein persönliches Schreiben mit eindringlicher Mahnung zu eifriger Seelsorge in der neu zu organisierenden Kirche von Toledo und mit wiederholter Aufforderung auch zur Heidenmission in seiner Erzdiözese übersandt, vgl. FÉROTIN, Une lettre inédite de St.-Hugues, BECH 61 (1900), S. 339 ff. und 63 (1902), S. 682 ff.; neu ediert von COWDREY, Letters of abbot Hugh, Stud. Greg. 11, S. 145 ff. Nr. 4. Auch hier geht es um Bekehrungsarbeit nach erfolgter Reconquista und im eroberten Gebiet.

¹⁹² JL 5450 (MIGNE PL 151, 333; MANSILLA, Doc. Pont. 1, Nr. 32, S. 52); vgl. oben Anm. 158, S. 341. Die Liber-Diurnus-Formeln, in deren Adhortationes auch der Gedanke der Heidenmission erscheint (V 46, C 45, A 40, FOERSTER, S. 104, 203, 304) sind hier offenbar nicht benutzt worden.

credentes tuis bonis exemplis et assiduīs exhortationibus ad Dominum convertantur et credentes Deum Patrem qui in coelis est, glorificent (Matth. 5, 16)¹⁹³.

Der Geist der Reconquista und des Kreuzzugs war zunächst jedenfalls nicht der Geist christlicher Mission, sondern der kriegerische Geist der Rückeroberung alter christlicher Gebiete und Zentren, Wiederherstellung eines alten Rechtszustandes, nämlich der Herrschaft der Christen, erst damit verbunden dann der kirchlichen Restauration des Wiedergewonnenen. Der Missionsauftrag wird dann im Rahmen der allgemeinen seelsorgerlichen Pflichten und Aufgaben des Bischofs in einem zurückeroberten Bistum gesehen. Das weist darauf hin, daß es beim Kampf gegen die Heiden nicht um deren gewaltsame Bekehrung ging und daß hier auch keineswegs die Devise Bekehrung oder Ausrottung herrschte. Die im eroberten Land verbleibenden Muslime ließ man in den Reconquistagebieten in Spanien und Sizilien, später auch im Kreuzfahrerorient grundsätzlich in Frieden, soweit sie sich politisch und militärisch fügten; die weitgehende Toleranz insbesondere Rogers I. in Sizilien ist bekannt. Über Intensität und Erfolg seelsorgerlicher Missionierung in damaliger Zeit erfährt man weiter nichts. Der Missionsgedanke hat bei Reconquista und Kreuzzug keine besondere Bedeutung¹⁹⁴. Was den bei Urban gelegentlich hervortretenden Missionsgedanken be-

¹⁹³ JL 5497, It. Pont. 10, 317 Nr. 70 (MIGNE PL 151, 371), vgl. oben Anm. 162-163, S. 343 f. Das erinnert an Gregors VII. Reg. III, 20 (CASPAR 1, S. 287): *Opportet enim vos considerantes glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est*.

¹⁹⁴ Vgl. dazu etwa ROUSSET, Origines et caractères, S. 149 f.: Der Kreuzzug war nicht eigentlich ein «missionarischer Krieg», obgleich er sich die (Wieder-)Ausbreitung des Christentums auch zum Ziele setzte. DELARUELLE, Idée de croisade, S. (73 f.): «L'esprit missionnaire n'était donc pas éteint et l'Eglise n'a pas vu dans les Sarrasins que des ennemis» – mehr wird sich darüber freilich kaum sagen lassen. FECHTER, Cluny, Adel und Volk, S. 111 ff., verweist auf die in Cluny lebendige Missionsidee, die hier eigentlich den Vorrang vor dem Heidenkampf gehabt habe – allerdings praktisch eben doch erst im Gefolge der siegreichen Reconquista überhaupt zum Zuge kommen konnte. Zum Missionsgedanken bei Anselm von Canterbury vgl. GAUSS (wie oben Anm. 381, S. 199). CUTLER, The first crusade and the idea of conversion, meint, Urban II. habe von Gregor VII. sowohl die Kreuzzugsidee als auch den Missionsgedanken geerbt (S. 57) und findet in einigen Versionen von Urbans Kreuzpredigt Anhaltspunkte für den Gedanken an Bekehrung der Muslime (S. 59); auch seien im Verlauf des ersten Kreuzzugs selbst, bei der Begegnung von Christen und Muslimen, missionarische Tendenzen wirksam geworden (S. 62 ff.). Seinen Ausführungen, in denen gewisse Kreuzzugsquellen in Aussagewert und Gewicht überschätzt werden, hat WALTZ, Historical perspectives of early missions to Muslims, wohl mit Recht entschieden widersprochen (S. 185 f.) mit dem Hinweis (S. 182), die Reconquista erstrebte Vertreibung oder Ausrottung, nicht Bekehrung der Muslime – aber «Ausrottung» ist wohl schon zu viel gesagt. WALTZ verweist ebenfalls auf missionarische Tendenzen in Cluny, betont aber (S. 183), daß man von einem eigentlichen missionarischen Interesse bei Gregor VII. und Urban II. nicht sprechen kann.

trifft, so war er wohl von einer gewissen Cluniazensertradition, ebenso aber auch von der allgemeinen Auffassung des Papstes vom Bischofsamt bestimmt.

Im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen *Translatio*, sei es im Zorn Gottes oder aus seiner Barmherzigkeit, erscheinen «die Sarazenen» immer als die barbarischen Gegner, Verfolger und Zerstörer, denen Gott die Christen zur Strafe überläßt oder aus deren Knechtschaft er sie befreit. Das Bild des stets verfolgenden, raubenden und mordenden, unterdrückenden Sarazenen oder Türken als Feindes der Religion, Gottes und des Kreuzes scheint tief eingeprägt, schon aus der Vergangenheit her, und es wird als *Topos* stets wiederholt. Der eigentlich berechtigten Herrschaft der Christen, dem *jus*, der *ditio christianorum*, steht die Gewaltherrschaft des Islam gegenüber, die hier immer *tyrannis*, *oppressio*, *persecutio* ist. Reconquista aber ist *liberatio*. Die Muslime sind hier nicht jene anderen, die den gleichen einen Gott, wenn auch in verschiedener Weise, verehren, wie einst Gregor VII. an den Sultan von Mauretanien geschrieben hatte¹⁹⁵, sie erscheinen vielmehr als Geißel Gottes und als zu bekämpfende barbarische Feinde. Auch dies ist ein Aspekt des Reconquista-Gedankens, und auch von daher wird erklärlich, daß die Muslime erst dann Objekt der christlichen Missionierung werden, wenn sie besiegt und unterworfen sind. Nähere theoretische und missionarische Beschäftigung mit dem Islam sind erst Erscheinungen einer späteren Zeit seit dem 12. und 13. Jahrhundert.

Erscheinen Reconquista und Kreuzzug als gerechter Krieg *par excellence* allein schon durch das Kriegsziel der Wiedergewinnung alten, eigentlich von Gott gegebenen Besitzes und der Wiederherstellung alten Rechts, vor allem aber deshalb, weil Gott selbst Urheber dieses Krieges und eigentlicher Kriegsherr ist, und tritt der Papst demgemäß als der berufene Verkünder des Willens Gottes auf, der diesen Krieg sanktioniert und zu ihm aufruft und rechtlich mit Privilegierung festigt, so ist es auch der Papst, der diesen Krieg für verdienstvoll erklärt, als ein Werk der Bußleistung, die zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Heil führt. *In penitentiam et in remissionem peccatorum* ruft und fordert der Papst zu diesem Kampf auf. Zeitenwende, Reconquista, *Translatio Regni* und *Restauration* werden allein dadurch möglich, daß sich Gott seinem Volk in großer Barmherzigkeit wieder zuwendet und dessen Leidenzeit beenden will. Das setzt den Geist innerer Umkehr und Buße voraus. Reconquista und Kreuzzug müssen als das Werk Gottes im Geiste der Buße und Frömmigkeit vollbracht werden, dann verleiht Gott den Sieg und vollzieht die Zeitenwende und die Herrschaftsübertragung. Dabei wird schließlich der Kampf selbst, werden Leiden, Gefahren und Opfer dieses Krieges zur eigentlichen Bußleistung; und wenn dabei gelegentlich von Bußpilgerfahrt und Wallfahrt die Rede ist, so dienen diese nur als Beispiel für Bußleistungen tradi-

¹⁹⁵ Gregor VII., Reg. III, 21 (CASPARI, S. 288).

tioneller Art, die nunmehr besser ersetzt werden durch den Reconquistakampf. Nicht der Pilger ist das Ideal, sondern der Krieger, der seine Fähigkeiten, Anstrengungen, sein Leben, sich selbst aufopfert für seine verfolgten christlichen Brüder als Sühne für seine Sünden und damit das Heil erlangt – so wie Bußpilger und Wallfahrer oder auch der, welcher in den Mönchsstand eintritt. Aber nicht das Niederlegen der Waffen, nicht der Verzicht auf kriegerische Tätigkeit, sondern gerade der Gebrauch der Waffen, die Kriegstüchtigkeit und Tapferkeit sind das eigentliche Erfordernis der Zeit und entsprechen, wenn es für Reconquista und Kreuzzug geschieht, dem eigentlichen Willen Gottes.

Der Krieger hat jetzt die Möglichkeit, nicht im Verzicht auf seine Standestätigkeit, sondern gerade im Gebrauch derselben, die *remissio peccatorum suorum* und die Sicherheit des ewigen Heiles zu gewinnen. Das geht über die Idee der Pilgerfahrt, auch der bewaffneten Pilgerfahrt, durchaus hinaus, es geht auch über den Geist der Gottesfriedensbewegung hinaus; und diese Beurteilung des eigenen Standes und seiner eigentlichen Lebensbetätigung wird es nicht zuletzt gewesen sein, welche die Ritterschaft für den Kreuzzug, wie schon vorher für die Reconquista, gewonnen hat. So wie er sich vorläufig in den »Reconquista-Urkunden« Urbans ausdrückte, war der Entwurf dieser Kriegsidee durchaus allgemein, nicht nur in kirchlichen Kreisen, verständlich und entsprach wohl auch dem eigenen Bewußtsein, der eigenen Selbstdarstellung der Träger jener Reconquista in Spanien, Frankreich und Italien, zumal die Vorstellung vom ewigen, spirituellen Lohn und Heil verbunden war mit dem Gedanken an irdischen Ruhm und materiellen Gewinn und Aufstieg, Herrschaftsgewinn und wirtschaftliches Gedeihen. Auch dies hat Urban immer wieder in seine theologische Interpretation und Definition der Reconquista und offenbar auch des Kreuzzuges mit einbezogen – so wie man es in der Wirklichkeit denn auch beobachten und miterleben konnte.

Erscheint der zusammenfassende Hauptgedanke der gottgewollten Zeitenwende und der *translatio regni* auch originell bei Urban II. und von ihm zuerst in dieser Systematik ausgeprägt, so erhebt sich doch die Frage nach möglichen Quellen für Einzelzüge seines Welt- und Geschichtsbildes und nach Entsprechungen seiner Konzeption zum allgemeinen Zeitgeist, wie er in den Reconquista-Gebieten (besonders in der Selbstdarstellung der Reconquista-Träger) und in den unmittelbar angrenzenden Bereichen, die besonderen Anteil an der Reconquista nahmen, anzunehmen ist.

Die alte Frage, ob hier etwa Einwirkung der islamischen Idee des Djihad, des Heiligen Krieges, oder Annäherung Roms an den Islam (Cahen) anzunehmen ist, oder wie Erdmann gefragt hatte: »ob nicht der muslimische heilige Krieg, der Djihad, einen Einfluß auf die christliche Kriegsethik ausgeübt habe«¹⁰⁶,

¹⁰⁶ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 27 f.; CAHEN, Orient et Occident, S. 53, im Ver-

kann auch heute noch kaum viel besser beantwortet werden als sie von Erdmann beantwortet ist, nämlich negativ. Der Eindruck hat sich inzwischen eher verstärkt, daß Reconquista-Idee und auch Kreuzzugsgedanke bei Urban II. nicht vom Islam inspiriert worden sind. Zum einen war die Idee des Dihad auf islamischer Seite seit dem 10. Jahrhundert, ja schon seit dem späteren 8. Jahrhundert, praktisch erloschen¹⁹⁷; zum anderen ist der Gedanke des verdienstvollen Heidenkrieges für Reich, Christenheit und Religion im europäischen Mittelalter schon sehr alt, worauf Erdmann bereits hingewiesen hat. Der aus der Bibel gespeiste Gedanke der von Gott gefügten Zeitenwende und Herrschaftsübertragung und damit verbunden des nunmehr offensiven Reconquista-Krieges ist jedenfalls neu und eigenständig entwickelt. Doch ist andererseits festzustellen, daß die Idee des verdienstvollen Heidenkampfes wie übrigens auch der Topos vom muslimischen Invasor, Verfolger und Unterdrücker der Christen in Zusammenhang stehen mit den Abwehrkämpfen des 8. bis 10. Jahrhunderts und noch des frühen 11. Jahrhunderts in Spanien, der Provence und Italien, wohl auch im Zusammenhang mit den anscheinend stark verbreiteten Nachrichten über Einzelepisoden wie der Zerstörung des Heiligen Grabes durch den Kalifen Hakim zu Beginn des 11. Jahrhunderts¹⁹⁸.

Während die übrigen Invasionen, die das westliche Europa im 9. und 10. Jahrhundert bedrängten, zu Ende gingen oder siegreich abgewehrt wurden, blieb die sarazenische Bedrohung in Südeuropa weiterhin bestehen, auch wenn es sich nun längst nicht mehr um eine große allgemeine Expansion des Islam handelte. Hier blieb es noch lange bei einer verzweifelten, vielfach ungenügenden Gegenwehr und, wie etwa die schon erwähnte cluniazensische Viten- und Historienliteratur andeutet, bis ins frühe 11. Jahrhundert hinein noch bei einer gewissen Niedergeschlagenheit, einer Stimmung der Bedrängnis, der man kaum gewachsen war.

In diesen Jahrhunderten des Rückzuges¹⁹⁹, der Bedrohung und der verlust-

gleich zu Auffassungen und Verhältnissen in Byzanz: «Rome se rapprochait de l' Islam»; vgl. NOTH, Heiliger Krieg, S. 95 ff., 146, 147 f., der die Frage Erdmanns schließlich unbeantwortet läßt (S. 147).

¹⁹⁷ Vgl. CAHEN, Orient et Occident, S. 17; DERS., Notes sur l'histoire des croisades (in: Turcobyzantina), S. 118: «Depuis le milieu du VIII^e siècle, dans la masse des peuples musulmans, l'esprit du djihad est mort».

¹⁹⁸ GIEYSZTOR, The genesis of the crusades, S. 13; CAHEN, Orient et Occident, S. 19.

¹⁹⁹ Vgl. etwa den Rückzug aus Tarragona im 10. Jahrhundert mit der Verlagerung des Bischofssitzes nach Ausona *ob barbarorum incursum* und die diesbezüglichen Urkunden Papst Johanns XIII. von 971, JL 3746-3750, sozusagen Gegenstücke zu den Tarragona-Urkunden Urbans II.; oder auch den Rückzug und die kirchliche Umorganisation in Bordeaux (im Zusammenhang mit Normanneninvasion) 876 (Johann VIII., JE 3055). – Oviedo wird zur *sedes metropolitana* erwählt, da es weniger bedroht ist,

reichen, noch kaum ausreichenden Verteidigung vollziehen sich drei Entwicklungen, die für die Stellung der Kirche zum Heidenkrieg insbesondere gegen die Sarazenen von Bedeutung sind: das Zurücktreten des Kaisertums, das vor dieser Aufgabe schließlich versagt; das Hervortreten des Papsttums, das sich zunächst noch um Hilfe gegen die Sarazenen an die Kaiser wendet, dann aber auch selbst die Verteidigung organisiert, zum Teil mit Unterstützung regionaler Kräfte zur Selbsthilfe übergeht und dem Heidenkrieg besondere religiöse Motivierung und geistlichen Verdienstcharakter gibt; schließlich die Wirksamkeit der regionalen Kräfte vor allem Südeuropas in Gegenwehr gegen die islamische Bedrängnis in Spanien, in der Provence, in Italien, dann im Laufe des 11. Jahrhunderts allmählich in offensiver Reconquista, die begleitet ist von allgemeinem Aufschwung und verstärkter Mittelmeeraktivität. In diesen Jahrhunderten (und eigentlich noch darüber zurück in die Völkerwanderungszeit hinein) und in dem Umkreis ihrer ereignisgeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Zeugnisse wäre nach Vorbildern und anregenden Vorlagen für Urbans II. Auffassungen zu suchen, wobei die Frage unbeantwortet bleiben muß, was er selbst von alledem gekannt haben mag. Nur gelegentlich lassen sich einige Vermutungen anstellen, vor allem was die Papsturkunden betrifft; was regionalgeschichtliche Quellen betrifft, bleibt man völlig in Unsicherheit. Es ist freilich ein ganzes Stimmungsgewebe, in dem allmählich ein Wandel vom Empfinden der Niedergeschlagenheit und Bedrohung zum optimistischen Gefühl der Reconquista vor sich geht, und ein mehr oder weniger reichhaltiges Terminologie-Reservoir in erzählenden Quellen, Urkunden und Konzilsakten, die hier zu berücksichtigen wären. Manches Motiv kann dem Papst auch etwa aus den Spanienbeziehungen Clunys oder durch Bischöfe aus den Reconquistagebieten, die (wohl auch mit Vorurkunden?) zu ihm reisten, um ihre Privilegien zu erhalten, von päpstlichen Legaten oder auch aus der normannischen Selbstdarstellung in Urkunden und Historiographie und schließlich in vielfältigen Personenbeziehungen vermittelt worden sein. Schließlich bleibt, ohne daß damit die Originalität Urbans geleugnet würde, zu bedenken, daß die theologische Interpretation und Definition, die Urban II. präzisiert und auf die Reconquista, überhaupt auf das Zeitgeschehen im Mittelmeerraum, angewendet hat, einem allgemeinen, alten geistlich-kirchlichen Geschichtsverständnis entsprach, so daß es kaum erst besonderer urkundlicher oder historiographischer Vorlagen bedurfte.

Was die Initiative des Papsttums im Heidenkrieg, die besondere Definierung des Heidenkampfes und die Feststellung seines Verdienstcharakters betrifft, so sind z. B. Urkunden Papst Leos IV. aus dem 9. Jahrhundert zu nennen,

(*Concilium Ovetense* von 873, MANSI, CONC. 18, 269 ff.): *Summi dispositoris providentia permanente plerisque Hispaniensium a gentilibus subversis urbibus, mole peccaminum exigente.*

etwa ein Aufruf an das fränkische Heer von 853, der später auch in Kanonesammlungen Ivos von Chartres und in das Decretum Gratians aufgenommen worden ist²⁰⁰. Auch die Initiative des Papstes zur Selbsthilfe in der Sarazenenabwehr findet sich bei Leo IV. mit der Begründung, der Papst müsse der Helfer und Verteidiger seiner Herde sein²⁰¹.

Besonders reichhaltig an Heidenkriegsterminologie, vor allem in der Gegenübersetzung von Heidenkampf und internen Bruderkriegen, sind die Briefe Papst Johanns VIII., dessen Register auf Anregung des Abts Desiderius von Montecassino im 11. Jahrhundert abgeschrieben wurde²⁰². Insbesondere Johanns VIII. Schreiben an den westfränkischen und ostfränkischen Episkopat und Adel einerseits, seine Gesuche an Karl den Kahlen und den Reichsepiskopat um Hilfe gegen die Sarazenen andererseits bilden einen aufschlußreichen Quellenfonds, auf den hier wenigstens summarisch und in einigen Stichpunkten hingewiesen sei. Der karolingische Bruderkrieg wird als vom Teufel angestiftet scharf verurteilt, auch der Hinweis auf den Brudermörder Kain fehlt dabei nicht. Der Angriff Ludwigs des Deutschen auf Karl den Kahlen erscheint *paganorum more* gegen die Kirche Gottes und das durch Christi Blut erlöste Volk gerichtet; die *christiani sanguinis effusio*, vor welcher der ostfränkische König nicht zurückgeschreckt sei, wird beklagt. Das Gegenstück dazu ist der Kampf gegen die heidnischen Invasoren, die Normannen; um so bitterer sind die päpstlichen Vorwürfe gegen Ludwig, der seinem Bruder das Imperium streitig macht, ihm, der im Kampf gegen die Normannen steht: *contra Normannos pro ecclesiae Dei liberatione pugnanti et inimicos crucis Christi usque ad ultimam*

²⁰⁰ JE 2642 (MIGNE PL 115, 655 ff.): *Omni timore ac terrore deposito, contra inimicos sanctae fidei . . . viriliter agere studete*. Solchem Unternehmen ist der Sieg beschieden; dazu kommt insbesondere die Verheißung ewigen Heils: *Omnium vestrum nosse volumus charitatem, quoniam quisquis . . . in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi coelestia minime negabuntur. Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus est; ideo ab eo praetitulatum praemium consequetur*. Vgl. Ivo von Chartres, Decr. X, 87 und Panormia VIII, 30; Gratian, Decr. C 23 q. 8 c. 9 und C. 23 q. 5 c. 46.

²⁰¹ JE 2620 an Kaiser Ludwig II. und JE 2627 an den Dux Aemiliae (MIGNE PL 115, 669): *. . . quia nostri gregis in omnibus ultores esse debemus et praecipue adjuutores*. Vgl. Ivo von Chartres, Decr. X, 83 und Panormia VIII, 27 (*pro Sarracenis papa jubet populum congregari et eis occurrere*), Gratian, Decr. C. 23 q. 8 c. 7 (JE 2620) und Ivo von Chartres, Decr. X, 84 und Panormia VIII, 28, Gratian, Decr. C. 23 q. 8 c. 8. – Weitere Beispiele päpstlicher Selbsthilfe im 9. und 10. Jh. bei MORISI, La guerra nel pensiero cristiano, S. 171 f.

²⁰² LOHRMANN, Register Johanns VIII., S. 95 ff., 109, 115 f., dabei Johann von Gaeta, der spätere Kanzler Urbans II. als «Korrektor», S. 80 ff. Zu Johann VIII. vgl. auch ENGREEN, Pope John VIII and the Arabs, S. 318 ff.

*deditionem constringere satagenti*²⁰³. Ein wichtiger Passus, wiederum im Vergleich von Bruderkrieg unter Christen und Heidenkrieg, findet sich im Schreiben des Papstes an den ostfränkischen Adel, eine Stelle, wie sie sinngemäß auch in Urbans II. Kreuzpredigt vorgekommen sein mag: *Nolite socialia bella committere, nolite parricidales gladios in perniciem vestri sustollere, ... quia sicut qui pro ecclesiae Dei defensione moritur, suo sanguine coronatur, ita qui contra Dei ecclesiam pugnans ut refuga christianitatis perimitur, procul dubio condemnatur. Nolite, carissimi, pro brevibus vitae commodis aeternae remunerationis vobis januam claudere*²⁰⁴.

Auch das Danielmotiv von der Herrschaftsübertragung klingt in Johanns VIII. Briefen an, allerdings nur im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Karls Königtum und Kaisertum und im Zusammenhang mit der päpstlichen Kaiserkrönung²⁰⁵.

Besonders charakteristische Wendungen und Begriffe zeigen Johanns VIII. Hilferufe an Kaiser und Reichsepiskopat zum Kampf gegen die Sarazenen in Italien²⁰⁶. Immer wieder erscheint das Bild der verfolgenden und zerstörenden Sarazenen, der Feinde des Kreuzes (*impia gens Saracenorum, inimici crucis, Deo odibiles Saraceni*), eindringlich werden die Leiden der Christen, der Kirche und Bevölkerung, des von Gott erlösten christlichen Volkes, beschrieben, der Rückzug der Bischöfe aus ihren Diözesen. Nicht nur die *gloria imperii*, sondern auch die *christianae religionis cultura* stehen auf dem Spiel, *Imperium* und *Christianitas* sind bedroht, und es besteht die Gefahr, daß, wenn die Abwehrkräfte völlig besiegt werden, die ganze Christenheit untergeht und der Name Christi unter den Heiden gelästert wird (*ad omnem Christianitatis interitum ... peribimus ac per hoc et Christi nomen in gentibus blasphemabitur*). Hier ist ein Kampf zu führen für die *libertas* der Kirche und des christlichen Volkes. Noch herrscht aber ganz die niedergedrückte Stimmung in einer Bedrohung,

²⁰³ Vgl. JE 3039-3040 (MGH Epp. 7 Nr. 7-8, S. 321 und 324); ferner JL 3038 (MGH Epp. 7, Nr. 6, S. 318 f.). – Vgl. auch Agobard von Lyon, *Libri duo pro filiis* (MGH SS 15, 275 f.; Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon, S. 216 ff., 235); die Klosterbibliothek Cluny besaß Agobards Werk im Hochmittelalter (Boshof, S. 315).

²⁰⁴ JE 3040 (MGH Epp. 7 Nr. 8, S. 325).

²⁰⁵ JE 3040 (MGH Epp. 7 Nr. 8, S. 325): Die Opposition der Fürsten richte sich nicht einfach nur gegen Karl, *sed contra Dominum, cujus est regnum et cui voluerit ipse dat* (Dan. 4, 14 und 22). Vgl. auch den Hinweis auf Gottes Weltlenkung im Schreiben an den ostfränkischen Episkopat, JE 3039 (MGH Epp. 7 Nr. 7, S. 321): *Sed Deus omnipotens, cujus providentia per mutabilium rerum principes mundi latitudo gubernatur et regitur* ...

²⁰⁶ Briefe an Kaiser Karl JE 3062 (MGH Epp. 7 Nr. 22, S. 19 ff.); JE 3077 (Nr. 31, S. 29 f.), an den Reichsepiskopat JE 3081 (Nr. 36, S. 35 f.). Aus diesen Schreiben sind die nachstehenden Zitate entnommen.

der niemand gewachsen ist; nur Gott kann helfen, wenn schon nicht in der Tat, so doch wenigstens durch die Hoffnung auf Hilfe (*etsi non re propter iniquitates nostras, sed spe...*) – hier ist also auch das Motiv der Angriffe und Leiden durch die Sarazenen als Strafe Gottes für die Sünden. Der Kaiser, nach Gott die einzige Hoffnung des Papstes auf Heil und Befreiung, möge doch seine und der Kirche Bitten erhören und zu Hilfe eilen *pro tantae sedis liberatione tantorumque hominum Christi cruore redemptorum salvatione*. Schließlich kündigt der Papst dem Grafen Lambert von Spoleto eine Frankreichreise an, mit der der Papst Hilfe holen *pro salute scilicet ac defensione terrae sancti Petri et totius Christianitatis* und die *virtus regia* aufrufen will²⁰⁷.

Als ein anderer Helfer in der Not erschien noch der byzantinische Kaiser, den der Papst in einem Schreiben, mit dem er den vom Kaiser entsandten byzantinischen General Gregor in Italien begrüßte, als *piissimus propugnator orthodoxae fidei* bezeichnete²⁰⁸, voller Dankbarkeit, daß der Kaiser von frommem Eifer für die *defensio Christianitatis* Flotte und Heer geschickt habe *contra inimicos crucis Christi*. Er wisse ja, wie sehr die räuberischen Sarazenen die Küsten Italiens verwüsteten und der heiligen Kirche Gottes vielfältigen Schaden zufügten. Der Papst gibt dann organisatorische Anweisungen mit der Versicherung, die Rechte Gottes werde auf die Fürbitte der Apostelfürsten zusammen mit ihm kämpfen und ihm Hilfe leisten, und er werde bei solchem Kampf für die heilige Kirche doppelten Lohn ernten: *in hoc seculo gloriam et in futuro adquiras sine fine coronam*. Nochmals spricht Johann VIII. seinen Dank an den Kaiser aus, *piissimo imperatori, cum sit christianissimus Dei amator et ecclesiarum Domini fervidus propugnator*.

Päpstliche Selbsthilfe, den Versuch, die Abwehr gegen die Sarazenen auch selbst zu organisieren, zeigt ein Mahnschreiben Johanns VIII. an den Präfekten von Amalfi wegen (nicht geleisteter) Hilfe gegen die Heiden *pro defensione totius Christianitatis* und mit Vorwürfen, daß er sich mit den Sarazenen arrangiere, die *terra s. Petri* und die Küstengebiete nicht verteidige, sondern sie ausplündern lasse und pflichtvergessen zum Verderben seiner Seele dulde, daß die durch das Blut Christi Erlösten in Gefangenschaft verschleppt würden²⁰⁹. Aber auch weither, sogar aus Spanien, erbat Papst Johann VIII. militärische Hilfe zur Verteidigung Roms und Italiens, z. B. in einem Schreiben an König Alfons (*glorioso regi Gallaeciarum*) von 876 – ein merkwürdiges Gegenstück zu Urbans II. Spanienschreiben. Zunächst drückt er dem König seine Dankbarkeit aus für dessen Ergebenheit gegenüber der Römischen Kirche und versichert

²⁰⁷ JE 3121 (MGH Epp. 7, Nr. 78, S. 74), von 878.

²⁰⁸ JE 3092 (MGH Epp. 7, Nr. 47, S. 45 f.).

²⁰⁹ JE 3281 (MGH Epp. 7 Nr. 217, S. 194). Zur päpstlichen Selbsthilfe vgl. auch JE 3126 an den Bischof von Capua (MGH Epp. 7, Nr. 79, S. 75).

ihm, wie sehr er wünsche und zu Gott bete, daß der Herr ihm den Sieg über seine Feinde verleihe. Dann aber fügt er hinzu: «Auch Wir, ruhmreicher König, werden wie ihr von den Heiden bedrängt und führen Tag und Nacht mit ihnen Krieg; aber der allmächtige Gott möge Uns den Sieg über sie geben. Deshalb bitten Wir euch, da Wir, wie gesagt, von den Heiden sehr bedrängt werden, daß ihr Uns einige brauchbare und treffliche *Mauriscos cum armis, quos Hispani cavallos Alfaraces vocant*, zu übersenden nicht versäumt²¹⁰.

Auch zum Verdienstcharakter des Heidenkrieges hat sich Papst Johann VIII. programmatisch geäußert in einem Responsum auf eine Anfrage des fränkischen Episkopats, ob diejenigen, die im Kampf zur Verteidigung der heiligen Kirche Gottes und *pro statu christianae religionis ac reipublicae* neulich im Krieg gefallen sind oder in Zukunft für die gleiche Sache umkommen, die Vergebung ihrer Sünden erlangen können²¹¹. Johann antwortet darauf zunächst recht vorsichtig: *quoniam illi qui cum pietate catholicae religionis in belli certamine cadunt, requies eos aeternae vitae suscipiet, contra paganos atque infideles strenue dimicantes*; seine dazu angeführten Bibelzitate Ezech. 18, 21-22 (dem Sünder der zu welcher Zeit auch immer sich bekehrt, wird vergeben), Luc. 23, 42-43 (Erlösung des Schwächers am Kreuz), 2 Paral. 11-17 (Sühne und Wiedereinsetzung des Königs Manasse) mit dem Hinweis auf die unermessliche Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Menschen, sind eher zurückhaltend. Erst zum Schluß zeigt sich der Papst entschiedener: *intercessione beati Petri apostoli, cujus potestas ligandi atque solvendi est in coelo et in terra, quantum fas est, absolvimus precibusque illos Domino commendamus*. Die Einschränkung *quantum fas est* scheint aber doch einen Absolutionsakt erforderlich zu machen. In den unmittelbaren Kampfaufrufen Johanns VIII. oder auch Leos IV. fiel die Aussage über die Heilsgewißheit der Kämpfenden offenbar leichter als in einem kanonischen Responsum.

Finden sich so in den älteren Traditionen manche Einzelmotive und Begriffe vorgeprägt, von denen sich wohl noch mehr Spuren ermitteln ließen, so fehlt in den Zeugnissen jener Jahrhunderte der Schwäche und Defensive noch ganz jener optimistisch-offensive Zug, der das Reconquista-Denken des späteren 11. Jahrhunderts kennzeichnet, und es fehlt in den Papsturkunden vor allem die heilsgeschichtliche Gesamtkonzeption, das gedanklich und formal ausgeprägte «Schema» der geschichtstheologischen Sicht Urbans II.²¹², die theologische Sinndeutung des Zeitgeschehens insgesamt.

²¹⁰ JE 3036 (MIGNE PL 126, 663 f.).

²¹¹ JE 3195 vom Jahre 878 (MGH Epp. 7 Nr. 150, S. 126 f.; MIGNE PL 126, 816).

²¹² «Optimistisch» könnte man etwa die Urkunde Papst Johanns XII. für das neue Erzbistum Magdeburg von 962 nennen, aber sie bleibt mit ihren Aussagen über Christianitas, Gottes Wirken für die Ausdehnung der Christenheit, *defensio sanctae Dei ecclesiae*, Heidensieg usw. ganz im Rahmen traditioneller Kaiserpolitik und des Zu-

Papst Gregor d. Gr., von dessen Register auch eine Abschrift in Montecassino im 11. Jahrhundert hergestellt worden ist²¹³, hatte zwar in seinem Glückwunschschreiben zum Regierungsantritt des byzantinischen Kaisers Phokas das Daniel-Motiv der Zeitenwende und Herrschaftsübertragung verwendet, jedoch ganz im unmittelbaren Bezug auf den individuellen Herrscherwechsel in Byzanz²¹⁴.

Nur zwei Beispiele haben sich bisher finden lassen, die Urbans Reconquista-Restauratio-Schema vorwegnehmen, allerdings ohne den Gedanken der *Translatio Regni* – beides synodale Dokumente aus Barcelona im 10. und 11. Jahrhundert. Das älteste dieser Schriftstücke ist die Aufzeichnung einer Rede, die Bischof Idalcarius von Ausona auf einer Synode zu Barcelona im Jahre 906 gehalten hat zu seinem Antrag auf Abschaffung einer Jahrestributzahlung seiner Bischofskirche an die Metropolitankirche von Narbonne²¹⁵. Der Bischof skizziert zunächst die Entwicklung des besonderen Verhältnisses von Ausona zum Erzbistum Narbonne mit einem historischen Überblick, der bereits nach dem Modell des Reconquista-Restauratio-Schemas angelegt ist: (1) Als in früheren Zeiten ganz Spanien und Gotien lebhaft religiöse Bildung pflegte, an Klerus bedeutend und an christlichen Kirchen glänzend war, galt unter den übrigen auch die Kirche von Ausona als vornehm und hervorragend. (2) Infolge der Sünden der Einwohner jener Gegenden aber sind sie, wie ihr alle wißt, durch göttliches Gericht dem Schwert der Barbaren ausgeliefert worden, so daß im besagten Gebiet von Ausona keine Christen mehr verblieben. (3) Nach Ablauf

sammenwirkens von Papsttum und Kaisertum, JL 3690, RI 2, 5, ZIMMERMANN, Papstregesten Nr. 304 (MIGNE PL 133, 1027 ff.). Als eine Art Gegenstück dazu sei die Urkunde des Königs Sancho von Aragon über die Restauratio der Kirche von Pamplona von 1023 genannt (MANSI, CONC. 19, 409 ff., Concilium Pampilonense), in der darüber geklagt wird, daß Pamplona leider nur die einzige wiederhergestellte Kirche unter so vielen durch die Übermacht der barbarischen Feinde und die geringe Zahl der Verteidiger verlorenen und verwüsteten Bistümer sei.

²¹³ LOHRMANN, Register Johannis VIII., S. 97 f.

²¹⁴ Gregor I., Reg. XIII, 34 (MGH Epp. 2, S. 396 f.) an den Kaiser Phokas von Mai 603 (*Gloria in excelsis*) mit Zitat aus Dan. 2, 21 und 4, 14. Bonizo von Sutri hat diesen Text in seinen *Lib. de vita christ.* VII, 4 (PERELS S. 236) aufgenommen mit der Überschrift: *Quod regnum Dei ordinatione donetur*; vgl. auch Johann VIII., oben Anm. 205, S. 366, JE 3039-3040.

²¹⁵ HGL 5, 116 ff., Nr. 32. Das Konzil fand unter dem Vorsitz des Erzbischofs Arnustus von Narbonne in Anwesenheit verschiedener Bischöfe und Äbte, auch des Grafen (*princeps et marchio*) Wifred II. von Barcelona statt. Der Antrag des Bischofs von Ausona wurde diskutiert, die Entscheidung fiel dann erst auf einer weiteren Synode im Jahre 907 im Sinne von Ausona, das als eigenständiges Bistum nicht zu Tributzahlung an die Metropole Narbonne verpflichtet werden könne (HGL 5, 118 f., Nr. 32 zum Jahre 907). Zu diesen Konzilien vgl. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles* 4, 2, S. 721.

vieler Jahre jedoch hat sich Gott des Landes erbarmt und ihm den vornehmen Fürsten Wifred und seine Brüder erweckt, welche in frommem Geist aus verschiedenen Orten und Völkerschaften Leute sammelten und die genannte Kirche mit ihren Gebieten wieder in ihrem früheren Status herstellten. Es folgt dann der weitere Bericht darüber, wie die Kirche von Ausona, zunächst noch zu arm, um einen eigenen Bischof zu haben, der Kirche von Narbonne angegliedert wurde, später dann einen selbständigen Bischof erhielt, aber zur Zahlung eines Jahreszinses an die Metropole verpflichtet wurde. Von der Reconquista ist hier noch keine Rede, aber das Grundschema ist bereits vorhanden: Blütezeit *priscis temporibus*, Verfall aufgrund der Sünden und Auslieferung zur Strafe an die Sarazenen: *peccatis vero exigentibus illorum qui tunc habitatores erant illarum terrarum... barbarico gladio divino iudicio traditi sunt*, schließlich Erbarmen Gottes und Erweckung eines Restaurators: *Post multorum autem annorum curricula misertus Dominus terrae, suscitavit in ea nobilissimum principem Wifredum et fratres ejus, qui... praelibatam ecclesiam... in pristinum instauraverunt statum*²¹⁶.

Viel ausführlicher und nun mit deutlicher Hervorhebung des Reconquista-Gedankens ist das zweite Dokument, eine Synodalurkunde anlässlich der Kathedralweihe zu Barcelona im Jahre 1058²¹⁷. In dieser Dedikationsurkunde sollte, wie Engels gezeigt hat²¹⁸, vor allem die politische Eigenständigkeit und Königsgleichheit des Grafen von Barcelona zum Ausdruck gebracht werden, und es wird denn auch ein besonderes Sendungsbewußtsein des Grafen deutlich. Auch von daher erklärt sich wohl das besondere und weit ausgreifende Eingehen auf die Geschichte und die Reconquista in diesem Text, in dem das Reconquista-Restauratio-Schema zweimal wiederholt wird. Die Arenga-Narratio der Urkunde beginnt mit dem Hinweis auf das Erlösungswerk, die Himmelfahrt Christi, die Aussendung des Heiligen Geistes und (1) die Ausbreitung der christlichen Kirche von Antiochia aus über die ganze Welt. (2) Dem setzt der Teufel mit Hilfe seiner Diener, der Heiden, sein Verfolgungs- und Zerstörungswerk überall entgegen, wobei auch in Barcelona, *peccatis Christianorum exigentibus*, die Spanien erobernden Barbaren (in den Jahren 711 ff.) eindringen. (3) Aber Christus erbarmt sich über das sündige Volk und sendet (*excitavit*) König Ludwig den Frommen, der die Araber vertreibt (um 803) und Barcelona befreit, so daß (4) das christliche Volk (*Christianus populus*) den zerstörten Bischofssitz wiederherstellen kann. – Dann folgt erneut ein Rückschlag: (2) Nach

²¹⁶ HGL 5, Nr. 32, Sp. 117.

²¹⁷ MANSI, Conc. 19, 880 ff.; MARCA, Marca Hispanica, Sp. 1113 ff.; auch bei MAS, Notes historiques 13, Apendix III, S. 192 ff.: *Postquam imperator coeli ac terrae...*

²¹⁸ ENGELS, Schutzgedanke, S. 82; DERS., Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Spanischen Mark, S. 17.

dem Tode des Königs und im Wechsellauf der Jahrhunderte siegt jedoch wiederum *propter hominum peccata* das Volk der Heiden, Barcelona wird erobert (985), die Einwohner werden getötet, die Heiligtümer zerstört. (3) Abermals jedoch ist Christus zum Erbarmen bereit, gewinnt den Gläubigen die besagte Stadt wieder zurück (*recuperavit*) und übergibt sie nach Vertreibung der Heiden durch Erbfolge an die christlichen Grafen, aus deren Geschlecht der ruhmreiche Graf und Markgraf Raimund Berengar I. (1035-1076) kommt, der nun *propugnator et murus Christiani populi* geworden ist, viele Siegestriumphe erringt und die Grenzen der Christen erweitert. (4) Dieser läßt in dem Empfinden seiner eigenen Herrschaft als eines *divinum beneficium* und in der entsprechenden Bereitschaft zum Dienst für die *ecclesia mater* Bistum und Kathedrale (eine Heilig-Kreuz-Kirche) wieder erneuern und hat dabei als *consors* und *cooperator* den Bischof Guilabert²¹⁹. Obwohl deutlich politisch-historisch akzentuiert, ist die Selbstdarstellung des katalanischen Grafen nicht unähnlich der normannischen Selbstdarstellung Rogers I., vor allem mit dem Gedanken der göttlichen Berufung des Reconquista-Fürsten und Restaurators der Kirche²²⁰.

²¹⁹ Da es sich um einen bedeutenden Vergleichstext zu den oben zitierten Urkunden Urbans II. handelt, seien wichtige Stellen der Urkunde im Wortlaut zitiert (nach MANSI, Conc. 19, 880 f.): (1) *Postquam imperator coeli ac terrae, devicto mortis principe . . . ascendit ad palatium coeleste . . . , sonus apostolorum exiit in universum orbem terrae, et Christiani nominis vocabulum primum apud Antiochenam Ecclesiam coepit esse, et sic deinde per omnem mundum in diversis locis factae sunt Ecclesiae . . .* (2) *Hoc videns humani generis inimicus suasus suis ministris paganis ac gentilibus ut persequerentur et occiderent fideles Christi gladiis et multis cruciatibus et destruerent Ecclesias . . . , quod et factum est in Barchinonensi civitate antiquis temporibus a barbaris Hispaniam intrantibus, peccatis Christianorum exigentibus.* (3) *Sed Christus quamvis peccatricem miseratus Christianam plebem, excitavit Ludovicum pium regem, qui expulit Hismaeliticam gentem, et liberavit Barchinonensem urbem, et* (4) *Christianus populus sic reparavit destructam Barchinonensis Ecclesiae sedem.* Dann folgt in der Zeit nach König Ludwig erneut der Rückschlag: (2) *. . . iterum propter hominum peccata gens invaluit pagana, et capta est Barchinona, et interfecti sunt habitatores ejus, et destructa sanctuaria, et cum sacri ordinis ministris eversa sunt altaria.* (3) *Sed etiam Christus misereri paratus, praedictam urbem postea recuperavit fidelibus, expulsis pestiferis gentilibus, et per successionem hereditatis tradidit Christianis Comitibus, de quorum linea . . . venit gloriosus Comes ac Marchio Raimundus Berengarii, factus est propugnator et murus Christiani populi, et per ejus victoriam cum adiutorio Christi facti sunt ei tributarii pagani Christianorum adversarii . . . , multos victoriae fecit triumphos, et Christianorum amplificavit terminos.* Es folgt die Darstellung der Dankbarkeit des Herrschers gegen Gott und seiner Dienstbereitschaft gegenüber der Kirche und (4) seiner Restaurationstätigkeit unter Mitwirkung des Bischofs Guilabert.

²²⁰ Vgl. etwa Rogers I. Urkunde für Syracus, oben S. 345 mit Anm. 164. Man könnte hier durchaus eine Parallelentwicklung sehen.

Wohl auch im Zeichen der Kreuzverehrung, zugleich aber im Hochgefühl des Erfolges den Vergleich mit Konstantin d. Gr. nicht scheuend, hat der Graf für die Weihe der Kathedrale von Barcelona damals ein Jahresgedächtnis gestiftet: *Sed et propter honorem Christi et sanctae crucis gloriam, ut sicut regi Constantino, sic nobis de barbaris per crucis triumphum det victoriam, constituimus hujus diei anniversariam . . . memoriam*²²¹.

Diesem für den Geist der Reconquista und die Stimmung eines Reconquista-Fürsten bezeichnenden Satz geht im übrigen ein Passus voran, der zeigt, daß man bei dieser Restauration der Bischofskirche von Barcelona bereits an eine künftige Wiederherstellung auch Tarragonas gedacht hat, *si (eam) in pristini honoris statum Deus reduxerit*²²².

Insbesondere für die spanischen Kirchen muß jener Geschichtsablauf: Gründung und erstes Gedeihen, Eroberung oder Zerstörung durch die Araber, allmähliche Rückgewinnung und Wiederherstellung ein von vielen Bistums- und Klostersgeschichten her gewohntes, fast alltägliches Bild und Beispiel gewesen sein. Einfachste Ausdrucksformen finden sich gelegentlich da und dort in älteren Texten²²³. Aber auch dem Beobachter aus der Ferne konnte sich solche historische Thematik einprägen und bei ihm durchaus auch zur Herausbildung einer Gesamtschau der Heilsgeschichte beitragen, wie man sie zuerst in den Urkunden Urbans für Spanien von 1088 als Entwurf und bald danach, spätestens seit 1091 für Sizilien, als geschichtstheologisches «Schema» findet: ursprüngliche Blüte, Auslieferung an die Sarazenen und Verfall aufgrund der Sünde und zur Strafe, die Gott verhängt, dann Reconquista und Restauration, ermöglicht durch Gottes Erbarmen. Schon in Cluny dürfte Urban mit Einzelbildern, auch mit der religiösen Motivierung in den Selbstdarstellungen der Reconquista vertraut geworden sein, auch von den Erfahrungen mit den Sarazenen in der Provence wird er hier Kenntnis erhalten haben²²⁴. Auch von den

²²¹ MANSI, Conc. 19, 882.

²²² MANSI, Conc. 19, 882.

²²³ Vgl. etwa die *Acta consecrationis ecclesiae Urgellensis* von 819: *S. Mariae sedis Urgellensis, quae antiquitus a fidelibus constructa, et de infidelibus destructa atque a parentibus nostris temporibus domni et piissimi imperatoris Karoli Augusti restaurata esse videtur . . .* (MARCA, Marca Hispanica, App. Nr. 1, 761) oder auch den Bericht von 986 über die Eroberung von Barcelona durch die Araber: *permittente Deo impediante peccata nostra capta est . . .* (MARCA, Nr. 134, Sp. 933). – Zur frühen Entstehung des Reconquista-Gedankens und der Begriffe *Recuperación*, *restablecimiento*, *restauración*, vgl. MARAVAL, *La idea de reconquista en España*, S. 179 ff. – Auf das für Urban wohl wichtige Privileg Gregors VII. für den Erzbischof von Palermo von 1083, das auch jenes Grundschema enthält, ist schon oben, S. 305 mit Anm. 68, hingewiesen worden.

²²⁴ Vgl. etwa die *Vita s. Maioli* des Abts Odilo von Cluny (AA SS Mai 2, S. 688) mit dem Bericht über die Romreise des Abts Maiolus und seine Gefangennahme durch

Spaniern selbst, die zum Papst kamen, um sich Urkunden ausstellen zu lassen, dazu wohl auch manche Vorurkunden mitbrachten und selbst ihre Geschichte darstellten, sowie von päpstlichen Legaten, die aus Spanien zurückkehrten, wird er, ähnlich wie auch aus den Beziehungen zu den Normannen und den Bischöfen Süditaliens und Siziliens, manche Anregung erfahren und manche Gedanken, Formeln und Bilder aus der Selbstdarstellung der europäischen Reconquista gewonnen haben, die er sich offensichtlich sehr rasch zu eigen gemacht hat. Als Papst, dessen Amtsaufgabe die *sollicitudo omnium* war und der sich von höherer Warte aus mit den europäischen Dingen befaßte, konnte er bald einen Gesamtüberblick gewinnen. Indem er selbst und auch durch seine Mitarbeiter (wie Johann von Gaeta) auf eine Tradition päpstlicher Verlautbarungen zurückgreifen konnte, vermochte er den Einzelaspekten, Motiven und Vorstellungsbildern einen inneren Zusammenhang und eine Gesamtsicht zu geben, die dann bestimmter Vorbilder und Anregungen gar nicht mehr weiter bedurfte. Es ist auch gar nicht zu sehen, wie Urban etwa Dokumente wie jene Konzilsakten von 906 oder die Dedikationsurkunde von Barcelona von 1058 (genau 30 Jahre vor seiner eigenen ersten Spanienurkunde für Toledo von 1088) gekannt oder benutzt haben sollte. Bibelkenntnis und die Überzeugung vom heilsgeschichtlichen Sinn des Weltgeschehens überhaupt und von der Lenkung der Geschichte durch Gott genügten vollauf, um zu seinem Geschichtsbild und zu seiner theologischen Interpretation der verständnisvoll beobachteten Zeitgeschichte zu kommen – auch zu dem Gedanken der *translatio regni*, der Urban als Sinndeutung des Zeitgeschehens offenbar eigen war. Als zusammenfassende Sinndeutung der Reconquista-Restauratio, die im Kreuzzugsgedanken einen weiteren Höhepunkt

die Sarazenen in cap. 3; auch hier wird eindringlich geschildert, wie die *crudelissima Saracenorum ingens multitudo* die christlichen Länder von Spanien über die Provence bis nach Italien bedrängt, Klöster zerstört, Städte und Dörfer entvölkert, sich auch im Westalpengebiet festsetzt, *ibique impietatis suae fraena relaxans, per multorum temporum spatia Christiani nominis populos diversis infestationibus et calamitatibus afflixit; et alios occidendo, alios capiendo, alios bonis suis omnibus expoliando impietatis suae vota taliter tyrannica exercitatione complevit*. Der Abwehr und Vertreibung der Sarazenen durch den Grafen Wilhelm von Provence gibt Odilo besondere geschichtliche und moralische Bedeutung als Exempel durch einen gelehrten historischen Vergleich: *Sicut vero post passionem Christi, Judaei sunt a suis exulati, ita post captionem servi illius et fidelissimi ejus famuli Majoli, Saraceni a finibus Christianorum sunt expulsi. Et sicut per Titum et Vespasianum Romanorum Principes Dominus de Judaeis vindictam exercuit, ita per Wilelmum illustrissimum virum et Christianissimum Principem, meritis b. Majoli, jugum Saracenorum ab humeris Christianorum deposuit et multa terrarum spatia, ab eis injuste possessa, ab eorum tyrannica dominatione, potenti virtute eripuit*. Es folgt dann noch eine «geistliche» Interpretation der Ereignisse, in denen die Christgläubigen erst bedrängt und verfolgt, dann von den Sarazenen befreit werden und der Feind *Christi virtute* besiegt wird. Als Mönch in Cluny wird Urban solche Schriften wohl auch gelesen haben.

gefunden hat, wird man diese Sicht, auch wenn manches davon bereits zum allgemeinen Geistesgut seiner Zeit gehörte, doch ihm zuschreiben und zugestehen dürfen, in gewissem Maße als seine Originalität.

So waren schon vor 1095, lange vor dem Kreuzzug, die für den Kreuzzug wesentlichen Grundvorstellungen ausgeprägt, das Bild von der durch Gott zugelassenen Verfolgung des Christentums und der durch Gottes Barmherzigkeit gefügten christlichen Wiedereroberung und Restauration. Das Bild von der Verfolgung und Bedrängnis der Christen durch den Islam war längst feststehend und verbreitet, nur jetzt im späteren 11. Jahrhundert mit neuer Akzentuierung: Nun herrschte nicht mehr die Resignation gegenüber den gegebenen Machtverhältnissen in den ehemals christlichen Gebieten und an den seit langem etablierten Grenzen der Christenheit, nicht mehr die Mentalität einer beschränkten, mehr oder weniger verlustreichen oder gelegentlich erfolgreichen Verteidigung des Bestehenden, sondern allmählich, was den südeuropäischen Westen und das Mittelmeerzentrum betraf, erwuchs das Gefühl siegreicher Offensive, das Bewußtsein einer christlichen Expansion und Zeitenwende, in welcher der islamische Gegner zurückgedrängt und altes christliches Gebiet wieder zurückgewonnen wurde. Vor allem in den Reconquista-Gebieten selbst, aber doch auch in den Bereichen, aus denen der Reconquista Hilfskräfte zuströmten, empfand man es, je länger desto mehr, als unerträglich und nicht mehr hinzunehmen, daß Christen und christliche Gebiete und Kirchen unter heidnischer, muslimischer Herrschaft standen. Erweckte die Gregorianische Reform im Innern der Christenheit das Empfinden, es sei unannehmbar, daß Kirchen unter der Willkürherrschaft von Laien standen, so war es hier die Tyrannis einer fremden Heidenherrschaft, welche Christen und Kirchen versklavte und die christliche Religion unterdrückte – zudem in Gebieten, die von Rechts wegen den Christen gehörten und christlicher Herrschaft unterstehen sollten. Der Gedanke des einstigen christlichen römischen Imperium schien dabei keine Rolle zu spielen, die Sicht war offenbar nur von der ehemaligen Ausdehnung des Christentums und der christlichen Kirchen bestimmt – in Spanien auch von der Tradition eigenständiger politischer Herrschaft, in Sizilien war es überhaupt eine neue Erobererherrschaft, die dabei entstand.

Dies alles bezog sich zunächst auf Spanien und Sizilien, aber die Grundstimmung muß in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wohl verbreiteter gewesen sein, als es die Quellenüberlieferung noch erkennen läßt, und sie ist gewiß durch die Papsturkunden bei den entsprechenden Empfängerkreisen bestärkt und vertieft worden. An eine Reconquista im Orient dachte man noch nicht, das lag noch außerhalb des Gesichtskreises; hier beklagte man allenfalls die Unbilden der Pilgerfahrt ins Heilige Land und wohl auch die Tatsache, daß die heiligen Stätten und insbesondere Jerusalem in der Gewalt der Türken waren. Gregors VII. Orientplan wurde durch solche Pilgerklagen angeregt. Das

Motiv der Pilgerfahrt und ihrer Behinderungen und Beschwernisse scheint eine gewisse Rolle gespielt zu haben, wie den Darstellungen der Kreuzzugsgeschichtsschreiber zu entnehmen ist, aber es kann kaum entscheidend gewesen sein für den spontanen und weithin durchschlagenden Erfolg der ganzen Kreuzzugsbewegung und es ist sicher nicht ausreichend für die Erklärung von Urbans Kreuzzugs-idee. Bei Urban ging es nicht um das Freikämpfen von Pilgerwegen und die Sicherung der Pilgerfahrt nach Jerusalem, sondern um Reconquista und Restauratio; dies war nicht durch Pilgerberichte und durch die Pilgerfrage überhaupt, sondern durch offizielle byzantinische Ersuchen um westliche militärische Byzanzhilfe angeregt.

Zweifellos war Urban II. der Initiator des Kreuzzuges, indem er seine eigenen und die sonst vorhandenen Vorstellungen und Empfindungen präzisierte, sie gedanklich-programmatisch zusammenfaßte und mit seinem Aufruf den entscheidenden Impuls zu einer Bewegung gab, die er nun in den Osten lenkte. Aber damit kann nicht behauptet werden, daß er die alleinige ursächliche Kraft war, die diese jahrhundertlang weiterlebende historische Bewegung hervorgerufen hat, auch wenn die späteren Kreuzzüge immer wieder nach dem Vorbild des ersten Kreuzzugs angelegt waren und der Intention nach immer wieder der Kreuzzug Urbans sein sollten. Es kann für eine so komplexe, verbreitete und lange andauernde historische Erscheinung keine einfache, nur auf eine Einzelperson reduzierbare Kausalität geben, trotz der bedeutenden historischen Initiative, die hier dem Individuum zukommt. Urban ist mit seiner geschichtstheologischen Deutung von Welt und Zeitgeschehen und mit seinem für jedermann verständlichen, begeisternden Aufruf auf besondere historische Bedingungen und mentale Dispositionen gestoßen, die vielfältiger Art waren, wirtschafts-, sozial- und bevölkerungsgeschichtlich ebenso wie feudalgeschichtlich, kirchen- und reformgeschichtlich. Er ist einer allgemeinen Bereitschaft begegnet, die sich, wie unterschiedlich sie auch bei den Massen und Individuen motiviert war – von tiefer Frömmigkeit bis zum Abenteuerertum –, für das vom Papst gepredigte Ideal und Ziel gewinnen ließ. Es bestand hier offensichtlich eine Wechselwirkung zwischen Papst und Christenheit, Urban stand im Einklang mit seiner Zeit und deren Geist. Seiner Idee kamen die historischen Bedingungen und die Mentalität einer Gesellschaft in Unruhe, Aufschwung und Expansion und gleichzeitig religiöser Argumentation zugänglich entgegen. So ließ sich, vor allem bei den Kräften der europäischen Romania²²⁵, der Gedanke der christlichen Wiedereroberung und der gottgefügtten Zeitenwende vom Westen und vom Mittelmeerzentrum auf den Osten übertragen.

²²⁵ In diesem Bereich, Burgund, Südfrankreich, Italien, hatte sich bereits 20 Jahre früher eine gewisse Bereitschaft für den Orientplan Gregors VII. gefunden (Gregor VII., Reg. I, 46, II, 3 und II, 31; vgl. oben Anm. 46, S. 295).

Weder bei Urban II. selbst gab es dabei moralische Bedenken, noch fand sich bei den Vertretern der Theologie und Kanonistik grundsätzliche Kritik an der Reconquista- und Kreuzzugsidee²²⁶. Seit dem Aufruf zum Kreuzzug wird, vor allem in der Kreuzzugshistoriographie, aber auch sonst in den zeitgenössischen Quellen, in besonderem Maße deutlich, wie sehr Urbans Konzept dem allgemeinen Zeitgeist entsprach; es gab damals keine Kritik am Kreuzzug, so wie es auch keine Bedenken gegenüber der Reconquista gegeben hat. Erst im modernen Denken wird die Tragik empfunden, die darin lag, daß der Papst begeistert etwas als Wille und Werk Gottes verkündete, das dem ursprünglichen Geist und Wesen des Christentums nicht entsprach. Wohl aber entsprach es den alttestamentlichen Grundlagen des Christentums, in denen der von Gott gewollte, durch Menschen vollbrachte Kampf in der Geschichte sanktioniert war; es entsprach auch einer tatsächlichen historischen Entwicklung und den moralischen Interpretationen, welche die Kirche dem menschlichen Handeln in der Welt und dem Krieg in der Geschichte gegeben hatte, vor allem seit Augustinus mit seiner Lehre vom gerechten Krieg. Dies aber, Reconquista und Kreuzzug, war der gerechte Krieg schlechthin, der von Gott gewollte und geführte Krieg.

Urbans Kreuzzug

Es scheint, daß es hauptsächlich vier Momente gewesen sind, welche (von Urban II. her gesehen) die Vorgeschichte und Entstehungsgeschichte des ersten Kreuzzugs wesentlich bestimmt haben:

1. die christliche Reconquista und Restauration in Spanien und im zentralen Mittelmeer (Sardinien, Corsica, vor allem Sizilien);

²²⁶ Allenfalls läßt sich gelegentlich, anlässlich bestimmter Fälle, eine gewisse Zurückhaltung beobachten, etwa bei Ivo von Chartres (vgl. SPRANDEL, Ivo von Chartres, S. 140 f.; dazu HEHL, Kirche und Krieg, S. 10 ff.) oder auch bei Anselm von Canterbury, epist. 117 (SCHMITT, S. Anselmi Opera 3, 252) betr. eine Jerusalemfahrt noch vor dem Kreuzzug; vgl. COWDREY, Cluny and the first crusade, S. 306 ff., wobei jedoch Anselm nicht als Kritiker des Kreuzzugs gelten kann. – Zu der erst viel später aufkommenden Kritik am Kreuzzug vgl. FLAHIFF, Deus non vult, S. 162 ff.; SCHMUGGE, Radulfus Niger; TROOP, Criticism of the crusade; SIBERRY, Criticism of crusading. – Kritische Stimmen betreffen den Lebenswandel von Pilgern und Kreuzfahrern und wenden sich gegen die Teilnahme von Mönchen am Kreuzzug, die Urban selbst grundsätzlich verboten oder doch jedenfalls stark eingeschränkt hatte, vgl. sein Schreiben an die Mönche von Vallombrosa (It. Pont. 3, 89 Nr. 8); Gottfrieds von Vendôme Briefe an den Abt von Marmoutier (MIGNE PL 157, 162) und an den Bischof von Le Mans (MIGNE PL 157, 127 f.) sowie den Bericht über die Gründung des Klosters St.-Orens (Toulouse) von 1098 (HGL 5, 787 Nr. 401), wo einer Adelsfrau von der Teilnahme am Kreuzzug abgeraten wird zugunsten anderer frommer Werke und Stiftungen.

2. die religiöse Interpretation der Zeitgeschichte durch den Papst, der sich überhaupt verstärkt der europäischen Romania zuwandte, mit einer sehr einfachen, allgemein verständlichen Geschichtstheologie, die sich an der erlebten Zeitgeschichte trefflich zu bewähren schien (dies ist die *theology of the crusades*, deren historische Erforschung und Darstellung J. A. Brundage angemahnt hat²²⁷);

3. die besonderen Beziehungen des Papstes zu Byzanz, wobei Urban eine umfassende Einheit des Christentums gesehen hat, in welche die lateinischen und die byzantinisch-orientalischen Kirchen und Christen einbezogen waren. Zu den Bemühungen um Verständigung und Wiederbelebung dieser Einheit kam eine gewisse Gewöhnung an westliche (militärische) Hilfeleistungen für Byzanz, ähnlich der Hilfe, die man der Verteidigung und Reconquista in Spanien zukommen ließ. Ein zweifacher Gedanke mag hier zugrunde gelegen haben: einmal, daß mit massiver Orienthilfe «die Griechen» für die Verständigung gewonnen würden und zum andern, daß die westliche Reconquista und Zeitenwende auch im Osten möglich werden könnte.

4. Ein weiteres Moment von historischer Bedeutung ist die christliche Erziehung des Adels- und Ritterstandes, die nicht nur in der Gottesfriedensbewegung, sondern auch in einer positiven Bewertung des Kriegerturns ihren Ausdruck fand, dazu die gegensätzliche Beurteilung des internen Krieges in Kirche und Christenheit einerseits und des Reconquista-Kampfes gegen die Heiden andererseits, ferner die durch die Reform hervorgerufene allgemeine religiöse Erregung und der Aufstieg des Reformpapsttums und seiner reformerischen Wirksamkeit überall, vor allem wiederum in der europäischen Romania. Der Papst tritt als Haupt und Hirte der allgemeinen Christenheit hervor, nicht nur in seiner eigenen Amtsauffassung, sondern auch in der Sicht und im Empfinden der breiten Massen von Klerus und Volk des lateinischen Westens.

Es bedurfte gar nicht erst der Aktivität eines Peters des Eremiten oder anderer Pilger und ihrer Klagen, wie denn überhaupt Pilgerfahrt, auch bewaffnete Pilgerfahrt, oder Volkskreuzzug für Urban II. offensichtlich nichts bedeuteten.

²²⁷ BRUNDAGE, *Medieval canon law and the crusader*, S. XVII; LACROIX, *Deus le volt, la théologie d'un cri*, S. 461 ff. und DUPRONT, *La spiritualité des croisés*, S. 451 ff., befassen sich mit der Volksfrömmigkeit, der Mentalität und Spiritualität der Kreuzfahrer selbst, gehen aber auf Urbans Reconquista- und Kreuzzugstheologie nicht ein. Von der Kanonistik erfuhr die Kreuzzugs-idee damals weder Kritik noch Unterstützung. In einer mir erst nach Abschluß meines Manuskripts bekannt gewordenen Abhandlung verweist GILCHRIST, *The Erdmann Thesis*, S. 38 und S. 41, darauf, daß die Kreuzzugs-idee den Kanonisten des 11. und früheren 12. Jh. völlig fremd und daß Urbans Kreuzzugsaufruf von 1095 wesentlich theologisch, nicht kanonistisch begründet und geprägt war. Aus der Sicht der kirchlichen Rechtsgeschichte hält Gilchrist Urbans Kreuzzugs-idee für «revolutionary and based upon forces that had little to do with canon law» (S. 38).

Der beherrschende Gedanke war Rückeroberung und Wiederherstellung, und der unmittelbare Anstoß kam aus Byzanz. Zu der entscheidenden Anregung, sozusagen zum Überspringen des Funkens von der Reconquista-Idee auf den Kreuzzugsgedanken, ist es wahrscheinlich in Piacenza, im Frühjahr 1095, gekommen²²⁸. Die dort um westliche Byzanzhilfe ersuchende Gesandtschaft des Kaisers Alexios hat mit ihrer Propaganda sehr viel mehr bewirkt, als in der Intention des Kaisers gelegen war. Urban selbst hat sich in Piacenza zunächst noch ganz an diese ursprüngliche Intention des byzantinischen Kaisers gehalten und ausdrücklich zur Hilfeleistung in kaiserlich-byzantinischen Diensten aufgerufen²²⁹. Man wird jedoch zwischen der byzantinischen Werbung und ihrer Argumentation einerseits und dem, was der Papst über die tatsächliche Lage im byzantinischen Orient wußte oder durch die Berichte der byzantinischen Abgesandten erfuhr, andererseits unterscheiden dürfen, und es fragt sich, ob es Urban damals nicht doch bekannt war, daß Byzanz nicht mehr in jener Gefahr stand, die es noch vor einigen Jahren bedroht hatte, daß Konstantinopel selbst nicht mehr unmittelbar gefährdet war und daß man nun auch im byzantinischen Osten schon eher an Reconquista denken konnte. In Wirklichkeit war das byzantinische Hilfesuch in Piacenza nicht mehr ein verzweifelter Hilferuf, «l'appel . . . non plus de désespoir et d'urgence, mais lié à une politique réaliste de reconquête»²³⁰. Vielleicht war es diese Erkenntnis, die Urban II. bewogen hat, den westlichen Reconquista-Gedanken auch auf den Orient zu übertragen. Wahrscheinlich wird er auch gerade jetzt sich des Orientplanes seines Vorgängers Gregors VII. erinnern haben. Schließlich stand sein Pontifikat nunmehr im Zeichen des Aufschwungs und des allgemeinen Durchbruchs, seine Hauptgegner Heinrich IV. und Wibert schienen besiegt, der Papst hatte die Hände frei zu größeren Unternehmungen. So wird sich wohl in Piacenza die größere Idee allgemeiner abendländischer Hilfe für den christlichen Orient gebildet haben, die sich dann im Lauf der päpstlichen Frankreichreise weiter präziserte und mit dem Kreuzzugsaufruf praktische Verwirklichung fand. Abendländische Byzanzhilfe sollte nun nicht mehr nur ein mehr oder weniger ergiebiges Abenteuer sein, das sich in den militärischen Einzelplanungen und Einzelaktionen der Byzantiner verlor – auch nicht mehr nur ein mehr oder weniger fruchtloser Einzelakt in der Politik lateinisch-griechischer Verständi-

²²⁸ Vgl. oben, S. 184 ff., Anm. 346-351.

²²⁹ Bernold, Chron. a. 1095 (MGH SS 5, 462): *Ad hoc ergo auxilium dominus papa multos incitavit, ut etiam jurejurando promitterent, se illuc Deo annuente ituros et eidem imperatori contra paganos pro posse suo fidelissimum adjutorium collaturos*. Das war nichts anderes als der Aufruf zu (Söldner-)Diensten in der byzantinischen Armee, so wie es Alexios vorgesehen hatte.

²³⁰ CAHEN, Orient et Occident, S. 61.

gung. Nicht mehr mit der Entsendung einer relativ begrenzten Söldnertruppe wollte sich der Papst begnügen, er wagte jetzt den großen Einsatz eines bedeutenden Hilfsheeres, das die *gesta Dei* nunmehr auch in *Asia* vollbringen sollte.

Spätestens jetzt entschloß sich Urban zu seiner Frankreichreise, die er wohl schon früher gelegentlich geplant hatte²³¹. Wenn irgendwo ein größeres abendländisches Kontingent an Reconquista-Kämpfern für den Orient aufgebracht werden konnte, dann wohl am ehesten in Frankreich, wo der Papst zuhause war, allgemein anerkannt war und starken Rückhalt hatte, wo er auch mit bedeutenden Fürsten in Verbindung stand, so etwa mit dem mächtigen Grafen Raimund von St.-Gilles – Toulouse, wie damals eine feierliche, vor dem Konzil in Piacenza verlesene Urkunde Urbans für St.-Gilles zeigt²³². In Frankreich war auch die Teilnahme am Reconquista-Kampf seit langem üblich. Es läßt sich beobachten, daß die Gebiete, die Urban persönlich aufsuchte, und darüber hinaus die anderen, aus denen sich nach 1095 dann ebenfalls Kreuzfahrer meldeten, also auch die Île de France, Flandern und die Normandie, diejenigen Gebiete waren, aus denen früher Hilfskontingente nach Spanien zur Reconquista ausgezogen waren.

In Italien brauchte man schließlich noch immer gewisse Verteidigungskräfte für das Papsttum selbst, die Lage blieb hier nach wie vor gespannt und die Anhänger des Gegenpapstes hatten noch keineswegs aufgegeben. Die letzten Abwehrkämpfe gegen Heinrich IV. waren zumal für die Markgräfin Mathilde und ihre Streitkräfte offenbar ziemlich erschöpfend gewesen. Allerdings haben sich auch Italiener am Kreuzzug beteiligt²³³. In Italien scheint Urban in der Folge nicht mehr so nachdrücklich und verbreitet zum Kreuzzug aufgerufen zu

²³¹ Vgl. oben Bd. 1, S. 213 ff.; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 300, vermutete, daß Urban schon im Jahre 1089 an eine Frankreichreise gedacht habe und «auf diese Weise dem Verlangen des Alexios genügen wollte», vgl. auch oben Anm. 236, S. 130. Ein Beleg für die Absicht einer Reise nach Frankreich findet sich jedoch erst für das Jahr 1091, KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 288 Nr. 24, vgl. oben Bd. 1, S. 213 Anm. 801.

²³² JL 5540 (MIGNE PL 151, 399 f.; Gall. Christ. 6, Instr. 182 f. Nr. 16), Cremona 1095 Febr. 18; vgl. auch JL 5659 (von 1096), oben Anm. 183, S. 355.

²³³ Vgl. oben Anm. 351, S. 185; Die Bolognesen hat Urban in ihrem bereits gefaßten Entschluß zur Teilnahme am Kreuzzug bestärkt: JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14; die Seestadt Genua hat der Papst im Juli 1096 zur Teilnahme aufgerufen durch eine besondere Gesandtschaft: JL 5651*, It. Pont. 6, 2, 323 Nr. *5, vgl. auch IMPERIALE DI SANT'ANGELO, Codice Diplomatico della Repubblica di Genova 1, 10 f. Nr. 6; Pisa (It. Pont. 3, 359 Nr. *23), Mailand (JL 5795*, It. Pont. 6, 1, 54 Nr. *129), auch Venedig (MANSELLI, Gli Italiani alla prima crociata, S. 721; MACCARINI, BORZIANI, BARBIERI, Il patto tra Matilde di Canossa e il doge Veneziano Vitale I Michiel, S. 368) nahmen erst später (1099) am Kreuzzug teil.

haben; eine Nachricht darüber gibt das *Chronicon Casauriense* anlässlich eines Aufenthalts Urbans in Chieti/Teate, wahrscheinlich im März 1097²³⁴.

Die Normannen Süditaliens für solche Byzanzhilfe heranzuziehen, muß Urban – schon aufgrund der alten normannisch-byzantinischen Gegensätze – doch wohl allzu problematisch erschienen sein; es findet sich denn auch kein Kreuzzugsaufruf an die Normannen, die allem Anschein nach bis in den Sommer und Herbst 1096 hinein offiziell gar nicht über das Unternehmen informiert waren. Erst im Sommer 1096, und offenbar ganz zufällig und unerwartet, schloß sich dann Bohemund von Tarent spontan und eigenständig (und eher zur Unzufriedenheit der übrigen Normannen) dem Kreuzzug an²³⁵. Man wird annehmen können, daß der Papst die Normannen von vornherein nicht an dem Orientunternehmen beteiligen wollte – aus Rücksicht auf Byzanz und vielleicht auch aus der Erwägung, daß er selbst noch immer des Rückhalts an den Normannen in Italien bedürfe. Herzog Roger und Graf Roger zeigten auch weiter kein eigenes Interesse am Kreuzzug.

Von Deutschland war in der damaligen Situation keine Beteiligung zu erwarten, so wie schon Gregor VII. (noch vor dem Investiturstreit) von dort keine Hilfe für seinen Orientplan erhalten hatte. Die Teilnahme Gottfrieds von Bouillon scheint eher zu den überraschenden Ausweitungen des Widerhalls auf den päpstlichen Kreuzzugsaufruf zu gehören.

Auch von England, mit dessen König man sich erst kürzlich, mühsam genug, einigermaßen verständigt hatte, konnte man einen Beitrag zum päpstlichen Kreuzzug nicht erhoffen. Herzog Robert von der Normandie entschloß sich

²³⁴ JL 1, 692, It. Pont. 4, 268 Nr. 3 und 301 Nr. *4; RUINART, Vita c. 297 (MIGNE PL 151, 228, zu März 1097); Chron. Casauriense V (MURATORI 2, 2, 872): *... dum totus mundus post eum curreret avidus remissionem peccatorum accipere et in numero sanctorum martyrum esse, contigit ut hoc praedicans devenit Thyetum ibique perendinans non multis diebus cum episcopis et baronibus de via Jerosolymitana habuit commune colloquium.*

²³⁵ Während der Belagerung der gegen die Normannenherrschaft rebellierenden Stadt Amalfi im Sommer 1096 (vgl. SCHWARZ, Amalfi, S. 65 ff.) erfuhr man im normannischen Lager erst durch vorbeiziehende Kreuzfahrer von dem großen Orientunternehmen. Bohemund, der hier sofort eine neue Chance für sich im Osten erkannte, nahm mit zahlreichen seiner Leute das Kreuz, verließ das vereinte normannische Belagerungsheer und bereitete seine Überfahrt nach Byzanz vor, zum Verdruß der übrigen Normannen, Rogers von Apulien und Rogers von Sizilien. Vgl. die übereinstimmenden Berichte des Anonymus, Gesta Francorum 4 (BRÉHIER, Hist. Anonyme, S. 18 f.; HILL, Gesta Francorum, S. 7 f.); Gaufred Malaterra IV, 24 (MURATORI² 5, 1, S. 102); Petrus Diaconus, Chron. Mon. Casin. IV, 11 (MGH SS 34, 476 f.) sowie Robert von Reims, Hist. Hieros. II, 3-4 (RHC hist. occ. 3, 740 ff.) und Guibert von Nogent, Gesta Dei III, 1 (RHC hist. occ. 4, 151).

zur Teilnahme am Kreuzzug, aber anscheinend ohne vom Papst unmittelbar aufgerufen worden zu sein. Immerhin jedoch hat ein päpstlicher Legat, Abt Jarento von Dijon, im Jahre 1096 eine Einigung zwischen König Wilhelm II. Rufus und Herzog Robert von der Normandie vermittelt, so daß der Herzog auf Kreuzfahrt ziehen konnte²³⁶.

Die Spanier schließlich wurden an ihrer eigenen Reconquista-Front gebraucht, und dort hat sie Urban auch festhalten wollen²³⁷.

So erschien Frankreich recht eigentlich als das ideale Aktionsfeld, das bald nach Piacenza in den Blick tritt – nicht das königliche Frankreich und die engere Heimat Urbans, sondern das seigneuriale Frankreich der Fürsten in der Provence, Dauphiné, Bourgogne, Auvergne, im Limousin, Poitou, Anjou, in Aquitanien, Toulousain und wieder in der Provence. Die Aufenthalte des Papstes waren zwar kirchliche Stationen, aber vielfach handelte es sich zugleich auch um weltliche Herrschaftszentren. Überall fanden sich auch die Laienherren ein, und bei der Einladung insbesondere zum Konzil nach Clermont veranlaßte Urban auch die Teilnahme von Laien, Adelsherren, welche die Bischöfe mitbringen sollten²³⁸.

Von einer Itinerarplanung der Frankreichreise wissen wir nichts, man kann nur nachträglich feststellen, wo Urban gewesen ist²³⁹. Überblickt man jedoch das ganze Jahr des päpstlichen Frankreichtaufenthalts, so scheint sich doch ein durchdachtes Itinerar abzuzeichnen, das wichtige Orte und kirchliche wie politische Landschaften berührte, ausgenommen den Norden und die königliche Krondomäne. Wahrscheinlich hatte man nur die wichtigsten Gebiete und Aufenthaltsorte von vornherein in großen Zügen festgelegt, ließ sich dann für die

²³⁶ Hugo von Flavigny, Chron. (MGH SS 8, 474 f., zu 1096); vgl. COWDREY, Cluny and the first crusade, S. 306 f.; FRIED, Päpstlicher Schutz, S. 109 f.

²³⁷ Vgl. Urbans Aufruf an die katalanischen Grafen zur Wiederherstellung von Tarragona aus dem Jahre 1096, oben S. 347 f., mit Anm. 169-170. Den Erzbischof Bernhard von Toledo, der auf Kreuzfahrt gehen wollte, schickte Urban nach Spanien zurück und löste ihn von seinem Kreuzzugsgelübde, JL *5674; SANCHEZ CANDEIRA, Las cruzadas en la historiografía española, S. 327; RIVERA RECIO, El arzobispo de Toledo, S. 50. – Allgemein und grundsätzlich hat dann Paschalis II. den Spaniern die Teilnahme am Kreuzzug verboten, JL 5839-5840 (MIGNE PL 163, 45), JL 5863 (MIGNE PL 163, 63 und 64 f.).

²³⁸ JL *5571, Einladungsschreiben des Erzbischofs von Reims an seine Suffragane (hier speziell den Bischof Lambert von Arras) mit der Bemerkung: *et ut omnes nostrae metropolis suffraganeos, convocatis tam abbatibus quam ceteris ecclesiarum primoribus, sed et excellentioribus principibus, ad ipsum concilium invitaremus praecepit*. Lambert wird aufgefordert, auch aus seiner Diözese *principes et maxime Balduinum comitem de Montibus* aufzurufen (MIGNE PL 150, 1388 und DUVIVIER, Recherches sur le Hainaut, S. 463 Nr. 82 bis).

²³⁹ Vgl. die Übersicht unten S. 435 ff. sowie oben Bd. 1, S. 213 ff.

Route im einzelnen gelegentlich auch durch Einladungen und Anregungen von päpstlichen Legaten in Frankreich, von Bischöfen und Äbten, oder auch von der Lage römischer Eigen- und Schutzkirchen auf dem Wege bestimmen.

Im Zusammenhang mit dem Kreuzzug ist zu beobachten, daß der Papst gleich zu Beginn seiner Reise zwei Persönlichkeiten aufsuchte, die dann beim Kreuzzug eine besondere Rolle spielen sollten: Bischof Ademar von Le Puy, der früher bereits eine Orientpilgerfahrt unternommen hatte, der künftige Stellvertreter und Legat Urbans beim Kreuzzug, und Graf Raimund IV. von St.-Gilles, der mit der spanischen Reconquista zumindest in Verbindung stand, wenngleich nicht erwiesen ist, daß er etwa aktiv an der Reconquista teilgenommen hätte; Raimund war einer der wichtigsten Kreuzfahrerfürsten, auf den Urban wahrscheinlich von Anfang an besonders gezählt hat. Eine Begegnung Urbans und des Grafen von St.-Gilles im Sommer oder Anfang September 1095 ist zwar aus Quellen nicht zu belegen, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erschließen, einmal aus Urbans Aufenthalt in St.-Gilles (Anfang Sept. 1095), vielleicht auch schon aus seinem Besuch in La Chaise Dieu (August 1095), zum anderen aus der Tatsache, daß Raimund schon gleich nach der Kreuzpredigt in Clermont als erster der fürstlichen Herren durch Abgesandte – er selbst war in Clermont nicht anwesend – seine Bereitschaft zur Teilnahme am Kreuzzug erklären ließ, also doch wohl schon vorher informiert gewesen sein mußte²⁴⁰. Von den anderen bedeutenderen Kreuzfahrern hat Urban außerdem, allerdings erst später in Italien, den Herzog Robert Courteuse von der Normandie, den Grafen Robert von Flandern und den Grafen Stephan von Blois persönlich getroffen, in Lucca, wohl um November 1096, als diese Kreuzfahrerkontingente schon auf dem Marsch waren und den Papst von Lucca aus bis nach Rom begleiteten²⁴¹.

Nach den vorangegangenen Betrachtungen über Gregors VII. Orientplan und Urbans II. Reconquista-Theologie ist vor allem zu fragen, wie Urban zu diesem neuen Unternehmen aufgerufen, wie er argumentiert hat, welche geistige Konzeption er vom Kreuzzug gehabt hat. Dafür stehen zunächst der unter Urbans Leitung formulierte Kreuzzugskanon des Konzils von Clermont und einige wenige Urkunden Urbans II. zur Verfügung.

²⁴⁰ Vgl. dazu HILL, Raimond IV de St.-Gilles, S. 23 ff.; Graf Raimund war schon im Orientplan Gregors VII. von 1074 als Adressat eines päpstlichen Aufrufes genannt worden, vgl. Gregor VII. Reg. I, 46 (CASPAR 1, S. 70). – Erst für 1096 ist dann eine persönliche Begegnung des Papstes und des Grafen nachweisbar, bei Urbans Aufenthalt in Nîmes (ca. 5.-14. Juli), zu vermuten ist ein Zusammentreffen wohl auch für Toulouse (Mai-Juni 1096).

²⁴¹ JL 1, 690; HAGENMEYER, Chronologie, S. 258 Nr. 90 (Nachdruck S. 45); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 7, 1-2 (HAGENMEYER S. 164).

Der Clermonter Kanon vom November 1095 gibt in knappster Zusammenfassung das Kreuzzugskonzept wieder: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia (ei) reputetur*²⁴². Dieser Kanon entspricht durchaus dem, was Urban auch für die Reconquista angeordnet hat, es ist dessen Übertragung auf den Orient, namentlich auf Jerusalem, das jetzt an die Stelle von Toledo und Tarragona oder Syracus und Catania getreten ist. Befreiung der Kirche war auch die Losung der Reconquista. Es ist ferner das gleiche Prinzip des «Ablasses», der Bußumwandlung, das Urban hier wie bei der Reconquista anwendet, auch der hier wie dort erforderliche Geist der Frömmigkeit, der dazu vorausgesetzt und gefordert wird, dieselbe *bona et laudanda intentio*, die auch etwa Roger von Sizilien bei seiner Reconquista-Aktion für sich in Anspruch nimmt²⁴³. Wie sehr sich Reconquista und Kreuzzug entsprechen, sowohl im Charakter der beiden Unternehmungen als auch in dem dabei gleichermaßen wirksamen Ablassprinzip, zeigt insbesondere der zweite Tarragona-Aufruf, der wahrscheinlich im Juli 1096 erging: Beides sind Akte «frommen Strebens aus Liebe zu Gott und den Brüdern»; in beiden Fällen werden die Kämpfer, die dabei umkommen, «Vergebung ihrer Sünden und das ewige Leben finden»²⁴⁴. Die absolute Gleichsetzung von Reconquista und Kreuzzug hat Urban II. etwas später im Sinne seiner Geschichtstheologie ausdrücklich vollzogen, als er im Mai 1098 in seiner Urkunde für den Bischof von Huesca schrieb: «Gott hat in unseren Tagen in Asien die Türken, in Europa die Mauren durch die Hilfe der christlichen Kräfte bekämpft und einst berühmte Städte durch besondere Gnade seinem Kult restituiert»²⁴⁵.

Auf den ersten Blick scheint freilich doch ein gewisser Unterschied zwischen

²⁴² MANSI, Con. 20, 816 can. 2; SOMERVILLE, Councils of Urban II, S. 74, can. 2* (Liber Lamberti, Arras) = can. 8 (Coll. de Thérouanne); dazu can. 9 aus einer Cencius-Polycarpus-Überlieferung (SOMERVILLE S. 124): *Tunc etiam expeditio facta est, et constituta est equitum et peditum ad Jerusalem et alias Asiae ecclesias a Sarracenorum potestate eruendas* (MANSI, Conc. 20, 902 als can. 8).

²⁴³ Rogers Urkunde für Syracus, vgl. oben S. 345, Anm. 166. Wenn im ersten Tarragona-Aufruf (vgl. oben S. 338 f. mit Anm. 151-152) den Kämpfern für die Wiederherstellung Tarragonas der gleiche «Ablass» zugesichert wird (*eandem ex Dei misericordia indulgentiam pollicemur*) wie denen, die im Geist der Buße und Frömmigkeit nach Jerusalem ziehen – gemeint ist hier noch die Pilgerfahrt nach Jerusalem –, so werden mit dem Kreuzzugskanon von Clermont zwei Reconquista- und Restaurationsunternehmen gleichgesetzt, ein spanisches und ein orientalisches; denn nunmehr ist der Zug nach Jerusalem keine Pilgerfahrt mehr, sondern ebenfalls ein gottgefälliges Kriegsunternehmen zur Befreiung und Restauration der Kirchen Gottes in Jerusalem und in *Asia*.

²⁴⁴ Zum Tarragona-Aufruf von 1096 vgl. oben S. 347 mit Anm. 169.

²⁴⁵ JL 5703, vgl. oben S. 348 mit Anm. 172.

Reconquista und Kreuzzug zu bestehen, wenn im Clermonter Kanon als Beweggrund zum Kreuzzug allein der Geist der Frömmigkeit, und nicht die Erlangung von Ruhm, womöglich auch Land, Herrschaft (*honor*) und Geld, gefordert wird²⁴⁶, während dort selbstverständlich die endgültige Eroberung und dauernde Inbesitznahme der zurückgewonnenen Städte und Gebiete das Ziel der Reconquista ist und unbefangen zugleich von irdischer *gloria*, *honor* und spiritueller *salus animae* als Folge und Lohn der Unternehmung die Rede ist, *quatenus et in presenti gloriam et in futuro vitam percipiat aeternam*²⁴⁷. Aber der Unterschied ist nur scheinbar. So wie der Geist der Buße und Frömmigkeit bei der Reconquista die menschliche Entsprechung ist zu der göttlichen Barmherzigkeit, durch welche die Zeitenwende und Herrschaftsübertragung bewirkt wird, so ist die *sola devotio* beim Kreuzzug die kirchliche Idealforderung für die Erlangung der Bußstrafenumwandlung und der, wie es immer wieder heißt, *remissio peccatorum*.

Im übrigen sind die Aufrufe für verschiedenartige Adressaten bestimmt. Die Tarragona-Aufrufe und die sonstigen Reconquista-Urkunden Urbans richten sich an einheimische Kräfte, die sozusagen eigenes Land (zurück-)erobern und denen die Eroberung auch unmittelbar zugute kommt, nicht an Reconquista-Helfer von auswärts, während der Kreuzzugsaufruf an auswärtige Helfer ergeht, welche die christlichen Brüder und Kirchen im fernen Orient befreien sollen. Wie bei der westlichen Reconquista sollten allerdings auch im Orient die Befreiung endgültig und die Eroberung und Restauration für dauernd gesichert sein; auch dort sollte das Wiedergewonnene *in potestatem* und *in ius christianorum* restituiert werden. Die erobernden und nun wieder zu Recht das Land besitzenden Christiani konnten eigentlich nur die Orientchristen sein, praktisch die Byzantiner als die regionale Reconquista-Macht, der man aus dem Westen zu Hilfe kam. Sollten die Kreuzfahrer ursprünglich nichts für sich selbst erobern und besetzen dürfen, so wie sie es später doch getan haben? Oder war in noch unklarer Weise auch an einen Kreuzfahrer-Honor in Form von Herrschaft und Land gedacht, den sie etwa im Einvernehmen mit Byzanz erlangen könnten? Die Fragen lassen sich nicht sicher beantworten. Dafür, daß Urban II. schon in Clermont wenigstens allgemein an eine Neuordnung im Orient auch durch die Kreuzfahrer selbst gedacht hat, haben wir das (allerdings späte) Zeugnis Paschalis' II. vom Jahre 1113, wonach Urban damals verfügt habe, daß die restaurierten Kirchen in den eroberten Provinzen und Städten

²⁴⁶ Vgl. auch Urbans Schreiben nach Bologna JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14, vom Sept. 1096: *non terreni commodi cupiditate sed pro sola animae salute et ecclesiae liberatione* (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 3. S. 137).

²⁴⁷ Erster Tarragona-Aufruf von 1089, JL 5401, vgl. oben S. 338 f. mit Anm. 151-152; ferner Aufruf an den Grafen Ermengaud von Urgel von 1091, oben S. 342 mit Anm. 160.

der Herrschaft der erobernden Kreuzfahrerfürsten unterstehen sollten²⁴⁸. Der Gedanke, daß die christlichen Städte dem *jus christianorum – et non paganorum* gehörten, findet sich auch im Liber des Kreuzzugsgeschichtsschreibers Raimund von Aguilers²⁴⁹.

Urbans. Clermonter Bestimmung über die künftige christliche Herrschaft im befreiten Orient dürfte vorerst noch als provisorische Regelung gemeint gewesen sein, die aber alle Rückeroberungen als dauernden rechtmäßigen Besitz der Christen vorsah. Paschalis II. drückt sich bei der Zitierung des Beschlusses, wie Somerville vermerkt hat, eher unklar und nicht recht bestimmt aus, und in Fulchers Wiedergabe der betreffenden Konzilsentscheidung wird, streng genommen, auch nicht näher gesagt, wer eigentlich in den wiedergewonnenen Städten und Gebieten die Herrschaft ausüben sollte; es ist nur davon die Rede, daß sie für immer innegehabt und gehalten werden sollten²⁵⁰. Wie die Eroberungen im Orient späterhin gesichert und von wem sie im einzelnen in der Folgezeit endgültig beherrscht werden sollten, das scheint Urban in Clermont noch offen gelassen zu haben. Es war damals noch verfrüht, darüber bereits genaue Bestimmungen zu treffen, man mußte dies der künftigen Entwicklung, insbesondere auch der Entwicklung der Beziehungen zwischen Kreuzfahrern und Byzanz überlassen, zumal das Kreuzheer und Byzanz der ursprünglichen

²⁴⁸ Erklärung Paschalis' II. auf seinem Konzil zu Benevent, Febr. 1113, JL 1, 749, RÖHRICHT, Regg. Regni Hierosol. I, 16 Nr. 72 (PFLUGK-HARTTUNG, Acta 2, 205 Nr. 247): ... in Monte claro ... decrevisse memoratur et scitur, quod quicumque principes provincias vel civitates supra gentiles conquirent, eorum principatibus, eliminatis gentium ritibus, ecclesiae restitutae pertinerent. Dazu stimmt auch die Nachricht des Fulcher von Chartres, Hist. Hieros. III, 34, 15 (HAGENMEYER S. 740 f.): Nam in concilio Alvernensi tam authentico et nominatissimo constitutum unanimi adsensu fuit, ut quaecumque civitas, mari magno transito, a paganorum posset excuti jugo, sine contradictione perenniter obtineretur. Vgl. SOMERVILLE, Council of Clermont, S. 335 ff.; BUISSON, Erobererrecht, S. 14 ff.

²⁴⁹ HILL, Le Liber, S. 78-79. Hier erinnert der heilige Andreas in einer Wundererscheinung in Antiochia die Kreuzfahrer daran, quod hec terra juris Beati Petri sit et non paganorum, und die Kreuzfahrer fordern ihrerseits dann den Türken Kerboga auf, von der Belagerung Antiochias abzulassen, quia juris erat Beatri Petri et christianorum. Das hat mit der Errichtung päpstlicher Petersvasallenstaaten durch die Kreuzfahrer und mit römischen Rechtsansprüchen im Orient nichts zu tun; Antiochia gilt als die Stadt und der erste Bischofssitz des heiligen Petrus und ist deshalb juris Beati Petri. Vgl. im selben Zusammenhang auch Fulcher von Chartres, Hist. Hieros. I, 21, 1 (HAGENMEYER S. 248): terra quae christianis ab olim pertinebat, sowie die von HAGENMEYER, a. a. O., Anm. 5, zitierten weiteren Quellen, Anselm von Ribemont, epist. (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 15, S. 160): hereditas beati Petri – und Gesta Francorum c. 28 (BRÉHIER S. 148; HILL S. 66): terra Dei et Christianorum.

²⁵⁰ Vgl. oben Anm. 248, S. 385; SOMERVILLE, Council of Clermont, S. 336 f.

Intention nach kooperieren sollten. Überhaupt scheint man sich von Anfang an die Kreuzfahrer eher als Helfer einer militärischen Reconquista und darauf folgenden kirchlichen Restauration im Orient gedacht zu haben, wohl ähnlich wie etwa die französischen Reconquista-Helfer in Spanien; und man hat offenbar mit ihrer Rückkehr oder doch mit der Rückkehr der meisten von ihnen nach dem einmal errungenen Sieg und der Eroberung Jerusalems gerechnet²⁵¹. Die Ausgangsbedingungen änderten sich jedoch rasch, als sich Kreuzfahrer fanden, die nicht wieder zurückkehren, sondern im Orient bleiben wollten und dort in der Folge eigene Herrschaften begründeten, also *honores* erwarben, was von niemandem (außer den Byzantinern) beanstandet oder gar verurteilt wurde. Paschalis II. unterschied in seinem Schreiben an den Klerus Galliens im Jahre 1099 ganz selbstverständlich zwischen beiden Gruppen von Kreuzfahrern²⁵².

Die *sola devotio* war eine Idealforderung, die mit dem Geist des Unternehmens und mit dem «Ablaß» zusammenhing. Der Erwerb von *honor* (Ansehen, auch Land und Herrschaft) und *pecunia* (durch Versorgung seitens der Byzantiner oder durch Beutemachen) war praktisch nicht auszuschließen und sollte wohl auch nicht schlechthin ausgeschlossen sein; nur sollte dies nicht entscheidender Beweggrund für die Kreuzfahrt sein und es konnte natürlich auch nicht das bestimmende Motiv für den «Ablaß» sein. Der irdische Gewinn würde den Kreuzfahrern wie den Reconquista-Kämpfern oder auch der Stadt Pisa²⁵³ von Gott hinzugegeben werden; vor allem aber sollte, in der Reconquista wie beim Kreuzzug, das Werk Gottes im Geiste der Buße und Frömmigkeit vollbracht werden.

Außer dem Kreuzzugs- und dem Friedensschutz-Kanon von Clermont sind von Urban II. nur drei Kreuzzugsurkunden überliefert: ein Brief des Papstes an die Flandrer, ein Schreiben an Klerus und Volk von Bologna und eines an die Mönche von Vallombrosa.

Der Brief an die Gläubigen Flanderns, die Fürsten wie ihre Untergebenen, wahrscheinlich aus Angers im Februar 1096²⁵⁴, ist nur bedingt und eher in-

²⁵¹ So hatte man in Clermont den Rechts- und Friedensschutz für Kreuzfahrer festgelegt *usque ad reditum* (SOMERVILLE, *The Councils of Urban II*, can. 9 der Cencius-Polycarpus-Überlieferung, S. 124; MANSI, *Conc.* 20, 902 als can. 8, ferner MANSI, *Conc.* 20, 827; RIAST, *Inv. Crit.*, S. 115 Anm. 12, SOMERVILLE, a. a. O., S. 9 f.); vgl. auch Paschalis II. JL 5812 (HAGENMEYER, *Kreuzzugsbriefe*, Nr. 19, S. 175).

²⁵² JL 5812: *fratribus nostris, qui in illis Palaestinorum... finibus remanserunt, efficaciter subvenire...; porro fratribus, qui post perpetratam divinitus victoriam revertuntur, jubemus sua omnia restitui, sicut a... Urbano... reminiscimini synodali definitione sancitum* (HAGENMEYER, *Kreuzzugsbriefe* Nr. 19, S. 175).

²⁵³ Vgl. JL 5464, oben Anm. 50-51, S. 301.

²⁵⁴ JL 5608, zu Ende Dez. 1095; HAGENMEYER, *Chronologie* Nr. 15, S. 12 (225),

direkt ein Aufruf (*si quibus autem vestrum Deus hoc votum inspiraverit*). Es ist schon mehr ein Organisationsschreiben, deren es vielleicht seit Frühjahr 1096 mehrere gegeben hat. In einer Zeit, in welcher der Kreuzzug zu einer größeren Bewegung wurde, und in der nun auch allmählich breitere Volksschichten in mehr oder weniger unkontrollierbare Erregung kamen, galt es wohl, das Unternehmen in seinem Charakter und seiner Organisation deutlicher zu definieren. Eine Aufforderung zur Teilnahme an christlicher Reconquista im Westen und eine Darstellung der Verhältnisse im Reconquista-Gebiet hätten (von der Einrichtung einer päpstlichen Legation bei diesem Heereszug in den Orient abgesehen) kaum anders lauten können als dieser Brief. Die einzelnen Themen und Motive finden sich auch in den Reconquista-Urkunden Urbans und in seinen Tarragona-Aufrufen. Der Papst geht zunächst von der als inzwischen allgemein bekannt vorausgesetzten Bedrängnis und Verfolgung der Orientkirchen durch die Heiden aus; wiederum wird dabei Jerusalem genannt, die *sancta civitas Christi*, und auf die Unerträglichkeit jener Knechtschaft hingewiesen, der Jerusalem und die Ostkirchen verfallen seien. Dieses Unglück beklagend, sei er selbst nach Gallien gekommen, habe einen großen Teil der Fürsten und Untergebenen zur Befreiung der orientalischen Kirchen aufgerufen und ihnen auf dem Konzil zu Clermont diesen Kriegszug (*procinctum*) zur Vergebung all ihrer Sünden (*pro remissione omnium peccatorum suorum*) als Pflicht aufgetragen; ausdrücklich ist dabei von einem Kriegsunternehmen, nicht von Pilgerfahrt, die Rede. Ist damit der Kreuzzug als ein besonderer, vom Papst ins Werk gesetzter Kriegszug zur Befreiung der Kirchen im Orient gekennzeichnet, so wird des weiteren präzisiert, daß der Papst als seinen Stellvertreter den Bischof Ademar von Le Puy zum (geistlichen) Führer des Unternehmens ernannt habe, dessen Befehlen alle wie denen des Papstes selbst gehorchen und dessen Binde- und Lösegewalt alle unterstehen sollten; ihm könnten sich alle, denen Gott den Wunsch zur Teilnahme eingebe, zum Aufbruchstermin an Mariae Himmelfahrt (15. August 1096) anschließen. Es ist auch hier (wie bei der Reconquista) der Papst, der aufruft, mahnt, zur Pflicht macht, aber es ist Gott, der die Gemüter bewegt und den Wandel der Menschen und Zeiten bewirkt.

Urban versucht seit 1096, seinen Kreuzzug genauer zu definieren, die in Gang gekommene vielfältige Bewegung zu kontrollieren, die überall um eigene Führer sich formierenden Kampfgruppen unter einheitlicher Leitung zusammenzufassen und das ganze Unternehmen gegenüber unvorhergesehenen Begleiterscheinungen abzugrenzen. Das geschieht ganz im Sinne eines östlichen Recon-

quistas, Kreuzzugsbriefe Nr. 2, S. 136 f. mit Übernahme der Datierung von JL. Im Anschluß an RUINART, Vita c. 240 (MIGNE PL 151, 193) datierte RIAANT, Inv. Crit. Nr. 49, S. 113 ff. und S. 220 Nr. 1 (Textedition) den Brief zu Angers, 1096 Febr. 6-12; so auch SCHWERIN, Aufrufe (Tabellen). Das Schreiben ist unvollständig und ohne Datenangabe überliefert.

quista-Unternehmens. Dabei wird nun aber doch ein Unterschied zur bisherigen Reconquista (auch zur bisherigen abendländischen Byzanzhilfe) erkennbar. Der Kreuzzug scheint schon gleich mehr Eigenständigkeit als die traditionelle Verteidigungs- und Reconquista-Hilfe zu haben. Während in Spanien und Sizilien die Rückeroberung von den dort (oder in Süditalien) einheimischen Mächten selbst getragen wird und nur da, wo die Sache nicht recht vorankommt, der Papst die unmittelbar interessierten Mächte, wie die Grafen von Barcelona und Katalanien im Falle Tarragonas, ermutigt und zu entschiedener Aktion aufruft, können sich – wie es im Westen scheint – die Christen im Orient nicht selbst helfen und auch Byzanz vermag nicht aus eigener Kraft die Reconquista zu verwirklichen; deshalb muß hier nach der Vorstellung Urbans ein großes abendländisches Hilfsheer unter päpstlicher Führung, d. h. unter Führung eines päpstlichen Legaten (*vice nostra*), eingreifen und den entscheidenden Durchbruch, die Befreiung, vornehmen. Insofern ist der Kreuzzug schließlich doch mehr als bloße Reconquista-Hilfe im herkömmlichen Sinne und Ausmaß; er wächst alsbald darüber hinaus zu einem eigenständigen und eigengesetzlichen Unternehmen, das immer mehr vor allem die Eroberung und Befreiung Jerusalems (aber doch auch der übrigen christlichen Kirchen im Orient) und zumindest teilweise auch die Begründung eigener neuer Herrschaften im Orient zum Ziele hat – ganz abgesehen davon, daß die von Anfang an, wohl schon seit Clermont, vorgesehene Zusammenarbeit der Kreuzfahrer mit der eigentlichen Reconquista-Macht Byzanz sich sogleich als außerordentlich schwierig erwies und schließlich (seit Antiochia 1098) ganz scheiterte.

Noch ein anderer, mentaler Unterschied zur gewohnten Reconquista wird sichtbar: Mit Jerusalem, das mit seinen heiligen Stätten das bedeutendste Pilgerziel war, verbindet sich sehr rasch, wenngleich erst sekundär, die Idee der Pilgerfahrt, und die Kreuzfahrer sehen sich selbst auch zugleich als *peregrini*. Auch die Verbindung des Unternehmens mit *poenitentia* und *remissio peccatorum* ließ, wie schon in den Tarragona-Aufrufen deutlich wird, eine Analogie zur Pilgerfahrt aufkommen. Es wird immer schwieriger und schließlich praktisch kaum mehr möglich, den eigentlichen militärischen Befreiungs- und Reconquista-Charakter des Kreuzzugs von dem Gedanken der Pilgerfahrt als wesentlich abzuheben und kampfunfähige Pilger, auch Kleriker und Mönche und sonst für das Unternehmen ungeeignete Volksmengen, von der Teilnahme abzuhalten.

Im Zeichen solcher Entwicklung stehen die beiden anderen Briefe Urbans an die Bolognesen und an die Vallombrosaner. Hier handelt es sich nicht mehr um Aufrufe, sondern um Stellungnahmen zu bereits getroffenen Teilnahmeentschlüssen, zugleich um erneute Definition des Kreuzzugs als militärisches Reconquista-Unternehmen und um den Versuch, das Ausmaß der Beteiligung im Interesse des Kreuzzuges selbst einzuschränken und auf ritterliche Kämpfer zu konzentrieren.

In dem aus Pavia am 19. September 1096. an Klerus und Volk von Bologna gerichteten Schreiben²⁵⁵ drückt der Papst zunächst seinen Dank dafür aus, daß die einen dort im Schisma des Investiturstreits treu auf der Seite des Reformpapsttums durchgehalten, die andern doch wenigstens vom Irrweg des Schismas wieder zurückgefunden haben, und mahnt, auf dem rechten Wege weiterhin zu beharren. Nachdem er offenbar bei der Rückkehr aus Frankreich nach Italien vom Entschluß vieler Bolognesen, «nach Jerusalem zu ziehen», erfahren hat, lobt und anerkennt er diese Bereitschaft und fügt für sie, die ja seine Kreuzpredigt in Clermont und seine übrigen Aufrufe in Frankreich nicht selbst miterlebt hatten, eine Wiederholung und weitere Präzisierung des Clermonter Kreuzzugskanons hinzu. Wieder wird hervorgehoben, daß das Motiv nicht die Begierde nach irdischem Gewinn, sondern allein das Seelenheil und die Befreiung der Kirche sein soll. Daran schließt eine genaue Definition des Ablassprinzips an: Denen, die aus solchem Beweggrund ausziehen, «erlassen wir durch die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes, die Fürbitten der katholischen Kirche und aufgrund unserer Autorität sowie derjenigen aller Erzbischöfe und Bischöfe Galliens die gesamte Buße für ihre Sünden, über welche sie ein wahres und vollkommenes Bekenntnis abgelegt haben». Die innere Begründung für solchen Bußnachlaß, oder besser solche Bußumwandlung, lautet: «weil sie ihre Habe und Person aus Liebe zu Gott und zum Nächsten einsetzen». Zu diesem Einsatz auf dem Kreuzzug wird die Buße umgewandelt, wenn die rechte *intentio* besteht und sich auch formal im Akt des Sündenbekenntnisses und der Bußaufnahme äußert. Zur *vera et perfecta confessio* und zur wahren *poenitentia* (*cordis compunctio*) hatte das Konzil zu Clermont besondere Dekrete erlassen, die auf vollem Schuldbekenntnis und gänzlicher Abwendung von der Sünde und ihren Folgen bestanden²⁵⁶.

Darauf folgen in diesem Brief einige Einzelbestimmungen, wie sie vielleicht schon früher, während der Frankreichreise seit Clermont, getroffen worden sind, jetzt aber erstmals als Urbans eigene Verfügungen überliefert werden: Kleriker und Mönche sollen nur mit Genehmigung der Bischöfe und Äbte mit auf Kreuzfahrt ziehen. Auch wird den Bischöfen zur Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß ihre Diözesanen nicht ohne geistlichen Rat und Fürsorge des Klerus ausziehen. Das hing mit dem spirituellen Aspekt des Unternehmens und sicher mit der Beichte der Kreuzfahrer und der Gewährung der Bußum-

²⁵⁵ JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14 (HAGENMEYER, Kreuzungsbriege Nr. 3, S. 137 f.).

²⁵⁶ Konzil von Clermont can. 20 (SOMERVILLE, The Councils of Urban II, S. 79, MANSI, Conc. 20, 818 als can. 22) und can. 25 (SOMERVILLE, a. a. O., S. 115), vgl. auch die tabellarische Konkordanz mit Angabe der verschiedenen Überlieferungen bei SOMERVILLE, a. a. O., S. 146 Nr. 24. Schon Urbans Konzil zu Melfi 1089 hatte sich mit dem Problem der *falsa penitentia* befaßt, can. 16 (MANSI, Conc. 20, 724).

wandlung bei der Kreuznahme zusammen. Auch soll Vorsorge getroffen werden, daß Jungverheiratete nicht leichtsinnig und ohne Einverständnis ihrer Frauen an diesem langwierigen und gefährlichen Kreuzzug (*tantum iter*) teilnehmen²⁵⁷. Der abschließende Segenswunsch, Gott möge die Empfänger des Briefes in Gottesfurcht und Gottesliebe bestärken, die Vergebung aller Sünden und Irrtümer und die Inspiration höchster Liebe und wahrer Frömmigkeit gewähren, bezieht sich wohl zugleich auf die eingangs des Schreibens charakterisierte moralische Situation in Bologna und auf den nunmehr erwarteten Kreuzzugsgeist.

Insbesondere in seinem Schreiben an die Mönche von Vallombrosa, ausgefertigt in Cremona am 7. Oktober 1096²⁵⁸, sah sich Urban veranlaßt, den Kreuzzug sehr nachdrücklich als militärisches Reconquista-Unternehmen zu definieren, das getragen sein sollte von *militibus qui Jerusalem liberandae christianitatis gratia tendunt*. Wenn nun, wie er gehört habe, einige Vallombrosaner Mönche mit diesen Kämpfern ausziehen wollten, so sei die Absicht der Selbstaufopferung recht, aber die Aufgabenverteilung falsch. Dazu gibt der Papst eine Erläuterung seines Kreuzzugsaufrufes, die ganz dem bisherigen Reconquista-Konzept entspricht: «Wir haben nämlich zu diesem Unternehmen die Ritter aufgerufen, die es vermögen, mit ihren Waffen die Wildheit der Sarazenen zu beugen und die Kirchen der Christen in ihrer früheren Freiheit wiederherzustellen»²⁵⁹. Von denen aber, die der Welt entsagt und sich der geistlichen *militia* geweiht hätten, wünsche er weder, daß sie Waffen trügen²⁶⁰, noch daß sie an dieser Expedition teilnähmen, ja er verbiete dies sogar. Das darauf allerdings doch folgende Zugeständnis, das schon im Schreiben an Klerus und Volk von Bologna gemacht worden war, wird hier betont negativ ausgedrückt als

²⁵⁷ Zu dieser Bestimmung vgl. HEHL, Kirche und Krieg, S. 11 f. mit Anm. 46; BRUNDAGE, The crusader's wife, Stud. Grat. 12, S. 429 ff. und 14, S. 425 ff.

²⁵⁸ It. Pont. 3, 89 Nr. 8, JL –; WIEDERHOLD, Papsturkunden in Florenz, S. 313 Nr. 6 und HIESTAND, Vorarbeiten zum Oriens Pontificius III, S. 88 f. Nr. 2.

²⁵⁹ It. Pont. 3, 89 Nr. 8: *Nos enim ad hanc expeditionem militum animos instigavimus, qui armis suis Saracenorum feritatem declinare et christianorum (ecclesias ergänz Hiestand wohl mit Recht) possint libertati pristinae restituere*. Vgl. Anm. 258.

²⁶⁰ Zum Waffenverbot für Kleriker bei Urban II. vgl. JL 5407-5408 (Coll. Brit. Urb. II. epist. 45-46, EWALD NA 5, S. 365 Nr. 45, LOEWENFELD, Epist. Pont. Rom. ined., S. 64 Nr. 133). – Konzil von Clermont, can. 2: *Ne aliquis clericus arma deferat* (SOMERVILLE, The Councils of Urban II, S. 74, MANSI, Conc. 20, 817 als can. 4; weitere Überlieferung bei SOMERVILLE, a. a. O., Konkordanz der Canones S. 143 Nr. 5). – Allgemein zum Verbot des Waffentragens und Waffenführens für Geistliche vgl. MORISI, La guerra, S. 183 ff.; POGGIASPALLA, La chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra, S. 140 ff.; BRUNDAGE, Medieval canon law, S. 28 ff. – Dem Abt Gerhard von Allerheiligen zu Schaffhausen, der (allerdings aufgrund von Schwierigkeiten mit den Mönchen) nach Jerusalem ziehen wollte, erlaubte Urban die Teilnahme am Kreuzzug und ordnete gleichzeitig die Wahl eines Nachfolgers an (Germ. Pont. 2, 2, 15 Nr. *12).

kanonisches Verbot für Kleriker und Mönche, ohne Genehmigung ihrer Bischöfe und Äbte bei diesem Feldzug mitzuziehen.

Das grundsätzliche Verbot für Mönche, am Kreuzzug teilzunehmen, geht vielleicht schon auf den Kreuzzugsaufruf Urbans in Clermont oder die nachfolgenden Aufrufe in Frankreich zurück, wie ein Brief des Abts Gottfried von Vendôme andeutet, in dem der Abt sich energisch gegen solche Unternehmungen der Mönche und für ihre strenge Bindung an das Klosterleben ausspricht und sich dabei ausdrücklich auf Urban II. beruft: Die Treue zur monastischen *professio* kann beim Kreuzzug nach Jerusalem keineswegs gewahrt werden, sie wird dadurch vielmehr verletzt. So wie der Zug nach Jerusalem den Laien geboten wurde, so wurde er vom Apostolischen Stuhl den Mönchen untersagt; das wisse er, Abt Gottfried, «wie eben einer, dessen Ohren am Munde des Herrn Papstes Urban hingen, als er einerseits den Laien gebot, nach Jerusalem zu pilgern, während er andererseits den Mönchen diese Pilgerfahrt verbot»²⁶¹. Ganz ähnlich äußerte sich auch Anselm von Canterbury mit großer Strenge gegen die Teilnahme von Mönchen am Kreuzzug; die Bischöfe sollten den Mönchen den *iter Hierosolymitanum* bei Strafe der Exkommunikation verbieten²⁶². In einem anderen Brief an einen Mönch, der auf Kreuzfahrt gehen wollte, mißbilligte Anselm diesen Entschluß mit dem Hinweis auf die Mönchsregel und auf das ausdrückliche Verbot Urbans II.²⁶³. In diesem Brief wird auch Urbans Ausnahmeregelung erwähnt, die offenbar bestimmt war von dem Gedanken an die Seelsorge beim Kreuzheer, die «fromme Kleriker und Mönche» gewährleisten sollten, wenn sie mit Erlaubnis ihrer Oberen die Kreuzfahrer begleiteten. Sinn und Rechtfertigung der päpstlichen Ausnahmegesetzgebung lagen also in der Sicherung der Seelsorge für die rasch anwachsende und regional vielfältig zusammengesetzte Menge der Kreuzfahrer.

²⁶¹ Gottfried von Vendôme, epist. IV, 21 (MIGNE PL 157, 162). Zur Frage der Mönche auf dem Kreuzzug vgl. CONSTABLE, *Opposition to pilgrimage*, S. 133 ff.; DERS., *Monachisme et pèlerinage*, S. 117 ff.; BRUNDAGE, *A transformed angel*, S. 55 ff.; DERS., *Medieval canon law*, S. 15 ff.; BREDERO, *Jérusalem dans l'occident médiéval*, S. 270 f.

²⁶² Anselm von Canterbury, epist. 195 (SCHMITT, *S. Anselmi opera* 4, 85 f.).

²⁶³ Anselm von Canterbury, epist. 410 (SCHMITT, a. a. O., 5, 355): *Est enim contra professionem tuam . . . et est contra apostolici oboedientiam, qui praecepit magna auctoritate sua, ne monachi hanc viam arripere praesumerent, nisi aliqua persona religiosa, quae utilis esset ad regendum ecclesiam Dei et ad docendum populum, et hoc non nisi consilio et oboedientia praelati. Ego praesens adfui, quando istam sententiam apostolicus promulgavit.* Diese promulgatio muß sich auf die Zeit nach dem Konzil von Clermont, während des Exils Anselms seit Oktober 1097, beziehen. – Zur monastischen Haltung gegenüber dem Kreuzzug vgl. auch den Verzicht des Geoffroy du Châlard auf Teilnahme am Kreuzzug: Vita b. Gaufridi prioris Castaliensis (ARBELLOT, *Chevaliers Limousins*, Nr. 3, S. 71 f.).

Mit den wenigen hier erörterten Dokumenten sind die unmittelbar von Urban selbst ausgehenden Quellen schon erschöpft. Eine allgemeine «Kreuzzugsbulle» scheint Urban nicht herausgegeben zu haben, das Schreiben an die Flandrer kann als Ersatz dafür dienen; es gibt auch keine offizielle Aufzeichnung päpstlicherseits, und sei es nur in Form einer zusammenfassenden Registernotiz, von den Kreuzzugsreden Urbans in Clermont oder an anderen Orten. Zum Kreuzzug hat der Papst selbst weiterhin aufgerufen, «wo immer er war»²⁶⁴ – nachweislich jedenfalls in Clermont, dann in Limoges und in Angers, auch in Nîmes²⁶⁵. Darüber hinaus aber hat er, gewiß schon bei Gelegenheit der großen Versammlung von Bischöfen in Clermont, dem Episkopat die Kreuzpredigt aufgetragen²⁶⁶. Für die geistliche Organisation seines Kreuzzugs stützte sich Urban auf die Episkopalstruktur der Kirche, im Interesse der hierarchischen Kontrolle und der Einheitlichkeit des Unternehmens, wohl aber auch, weil in den Diözesen der eigentliche Adressat des Aufrufs, der Laienadel, am einfachsten erreicht werden konnte. Es ist auch aus dieser Sicht kaum wahrscheinlich, daß der Papst sonst noch andere Kreuzprediger, etwa die neuen Asketen und Wanderprediger wie Robert von Arbrissel oder Peter den Eremiten, ernannt hat²⁶⁷. Für die den Bischöfen zugewiesenen Aufgaben – Kreuzpredigt, in gewissem Maße Regelung der Kreuznahme, kirchliche Betreuung der Kreuzfahrer und Verwaltung des «Ablasses», Entscheidung über die Teilnahme von Klerikern, ganz abgesehen von der persönlichen Teilnahme von Bischöfen an der

²⁶⁴ Chronik von St.-Maixent: *Ubicumque fuit, precepit cruces facere hominibus et pergere Jerusalem et liberare eam a Turcis et aliis gentibus* (VERDON S. 154).

²⁶⁵ HAGENMEYER, Chronologie Nr. 14, S. 11 f. (224 f.), Kreuzpredigt in Limoges; Nr. 18, S. 13 (226), in Angers; Nr. 53, S. 30 (243) in Nîmes. Die große Predigt Urbans am Loire-Ufer in Tours (De dedicatione ecclesiae Majoris Monasterii, zu 1096 März 9, MGH SS 26, 462; JL 1, 685) ist vermutlich auch eine Kreuzpredigt gewesen.

²⁶⁶ Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 4 (HAGENMEYER, S. 134 f.); Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (RHC hist. occ. 4, 15); Narratio Floriacensis (RHC hist. occ. 5, 356).

²⁶⁷ Robert von Arbrissel, der Gründer des neuen Ordens von Fontevrault, hat von Urban II. keinen Sonderauftrag zur Kreuzpredigt, sondern eine allgemeine Predigtgenehmigung erhalten, wie BIENVENU in seinem noch nicht erschienenen Buch über Robert von Arbrissel (Le premier siècle de Fontevrault) zeigt; ich habe dem Verfasser für freundlich gewährte Einsichtnahme in das noch vorläufige Manuskript sehr zu danken; vgl. vorerst BIENVENU, Aux origines d'un ordre religieux, S. 235 f.; DERS., L'étonnant fondateur de Fontevrault, S. 42 ff. Vgl. auch VON WALTER, Wanderprediger, S. 119 f. – Peter der Eremit, einer von denen, die Urbans Kreuzzugs-idee, wenn auch in Begeisterung und guten Glaubens, verfälscht haben, hat wohl in eigener Initiative und Verantwortung zur Kreuznahme aufgerufen und für den Kreuzzug agitiert, nicht im besonderen Auftrag Urbans II.; zu Peter dem Eremiten vgl. RUNCIMAN, Hist. of the crusades 1, 114 f.; SUMBERG, Chanson d'Antioche, S. 147 ff., 151 ff.

Kreuzfahrt – wird Urban nähere Instruktionen gegeben haben, die jedoch nicht erhalten sind.

So bleibt nun noch, um der Kreuzzugsidee Urbans und seinen Vorstellungen und Maßnahmen zu deren praktischer Verwirklichung nachzuforschen, ein wenigstens summarischer Blick in die Historiographie, vor allem die zeitgenössische Kreuzzugsgeschichtsschreibung, aber auch in die regionalen Quellen (besonders in Frankreich). Freilich bestehen gewisse methodische Schwierigkeiten für die Auswertung, vor allem, wenn es um Äußerungen Urbans II. geht. Die Berichte sind erst relativ spät, nach dem Kreuzzug, in Kenntnis und unter dem Eindruck seines tatsächlichen Verlaufes endgültig abgefaßt worden. Die Autoren bemühten sich, einen dem als wunderbar empfundenen Ereignis angemessenen Stil zu finden; sie komponierten ihre Historien bewußt, teils aufgrund von Vorlagen (Grundlagen sind wohl meist die anonymen *Gesta Francorum*), nur teilweise waren sie selbst Augen- und Ohrenzeugen des Berichteten. Von Urbans Aufruf geben die Kreuzzugsgeschichtsschreiber, auch wenn ihre Darstellungen teilweise auf unmittelbar zeitgenössische Aufzeichnungen zurückgehen, vor allem das wieder, was sie entweder selbst oder von anderen hören konnten, was sie verstanden und wie sie es verstanden und interpretierten; gerade dort, wo sie Urbans Kreuzpredigt wörtlich zitieren, haben die Verfasser individuell stilisiert. Es ist auch zu vermuten, daß es sich bei den verschiedenen lateinischen Überlieferungen der päpstlichen Kreuzpredigt um Übertragungen aus dem Altfranzösischen handelt, denn Urban wird sich beim Aufruf an die Laien wahrscheinlich eher der auch ihm geläufigen französischen Sprache als des Lateinischen bedient haben²⁶⁸. Ist also die Historiographie, was unsere Fragestellung betrifft, nur in begrenztem Maße verläßlich, so erscheint es methodisch gerechtfertigt, all das als brauchbare und «stimmige» Mitteilung zu akzeptieren, was mit Urbans eigenen Verlautbarungen übereinstimmt; was darüber hinausgeht, kann als mehr oder weniger zutreffende Ergänzung der Vorstellungen des Papstes oder als deren Weiterentwicklung durch die Zeitgenossen angesehen werden. Man kann und braucht eine genaue Rekonstruktion der Kreuzpredigt Urbans nicht erst zu versuchen²⁶⁹, die von den ersten Kreuzzugshistorikern an bis in die Humanistenzeit in zahlreichen «wörtlichen» Versionen überliefert ist. Es genügt, festzustellen, daß grundsätzliche Übereinstimmungen zwischen

²⁶⁸ Einen Hinweis darauf könnte Guibert von Nogent, *Gesta Dei* II, 3 (RHC hist. occ. 4, 137), geben mit seiner Erwähnung der besonderen Beredsamkeit Urbans: *non enim minor ei videbatur in Latinae prosecutione locutionis ubertas quam forensi cui-libet potest esse in materno sermone pernicitas*.

²⁶⁹ Vgl. dazu MUNRO, *The speech of Urban II at Clermont*, S. 231-242; COWDREY, *Pope Urban II's preaching of the first crusade*, S. 177-188; ROUSSET, *Origines et caractères*, S. 57-62; DUNCALF, *The councils of Piacenza and Clermont*, in: SETTON-BALDWIN, *Hist. of the crusades* 1, 239 ff.; RUNCIMAN, *Hist. of the crusades* 1, 107 f.

den von Urban selbst bekannten Äußerungen und den historiographischen Mitteilungen bestehen und daß die Vorstellungen des Papstes in wesentlichen Grundzügen verstanden und aufgenommen worden sind.

Auch läßt es sich wohl rechtfertigen, die Überprüfung der Quellen zu dieser Feststellung auf die zeitgenössischen Hauptberichterstatter zu beschränken: Robert von Reims und Balderich von Dol, die beide beim Konzil in Clermont anwesend waren²⁷⁰, Fulcher von Chartres, dessen Teilnahme am Konzil von Clermont als sehr wahrscheinlich angenommen wird²⁷¹, ferner Guibert von Nogent, für dessen Anwesenheit in Clermont es allerdings keine Anhaltspunkte gibt²⁷², der jedoch, wie Villey meint, als «véritable théologien de la croisade» angesehen werden kann²⁷³. Die anonymen *Gesta Francorum* eines süditalienischen Normannen bringen zwar auch einen knappen Auszug aus Urbans Kreuzpredigt, sind aber weit von Clermont entfernt entstanden und geben offensichtlich auch nur das wieder, was man bei den Normannen von den übrigen Kreuzfahrern erfahren hatte, nämlich, daß das Unternehmen im Zeichen des Seelenheils und im Zeichen des Kreuztragens stand, spirituell und praktisch (im Erdulden der Leiden und Strapazen des Kreuzzuges)²⁷⁴. Schließlich verdient eine südfranzösische Quelle Beachtung, die nicht Kreuzzugsgeschichtsschreibung

²⁷⁰ Robert von Reims teilt in der Einleitung zu seiner *Hist. Hierosol.* (RHC hist. occ. 3, 721) mit, Abt Bernhard (vermutlich von Marmoutier) habe ihn beauftragt, eine bereits vorliegende, ungenügende Kreuzzugsgeschichte (wahrscheinlich die anonymen *Gesta Francorum*) neu zu bearbeiten und insbesondere die Anfänge des Kreuzzugs in Clermont nachzutragen: *praecepit igitur mihi, ut, qui Clari Montis concilio interfui, acephalae materiei caput praeponerem...*; Balderich von Dol deutet in seiner *Hist. Jerosol.* I, 5 und I, 6 (RHC hist. occ. 4, 15 und 16) seine Anwesenheit in Clermont an durch Wendungen wie: *...in eodem concilio, nobis videntibus* und *...et nos unusquisque properantes rediimus ad propria*.

²⁷¹ HAGENMEYER, *Fulcherii Carnotens. Hist. Hierosol.*, S. 2; SOMERVILLE, *The Councils of Urban II*, S. 101 ff.

²⁷² Es scheint eher, daß er nicht in Clermont war, denn er kannte z. B. nicht den Namen des päpstlichen Kreuzzugslegaten Ademar, der dort gleich nach dem Konzil und dem Aufruf Urbans ernannt wurde (*Gesta Dei* II, 5, RHC hist. occ. 4, 140); auch sagt er selbst in seiner *praefatio* (S. 120), daß er erst nachträglich über den Kreuzzug und seine Ursachen oder Veranlassung schreibe, teils aufgrund seiner Vorlage (die anonymen *Gesta Francorum*), teils aufgrund dessen, was er darüber hinaus von anderen gehört und in Erfahrung gebracht habe. Zu Guibert vgl. RHC hist. occ. 4 S. XV ff.; BOEHM, *Studien zur Geschichte des ersten Kreuzzugs*, Guibert von Nogent, S. 68 ff.

²⁷³ VILLEY, *La croisade*, S. 95; vgl. DUNCALE, in: SETTON-BALDWIN, *Hist. of the crusades* 1, 220; CHAURAND, *La conception de l'histoire de Guibert de Nogent*, S. 381 ff. (Guibert wollte Historiker und zugleich Exeget sein).

²⁷⁴ *Gesta Francorum* c. 1 (BRÉHIER S. 4; HILL S. 1 f.); so auch den *Gesta* entsprechend Tudebod, *Hist. de Hierosol. itinere* (HILL S. 32); vgl. oben Anm. 235, S. 380.

ist, aber auch zeitgenössische Mitteilungen, ebenfalls teils in direkter Rede, über Urbans Kreuzpredigt in Limoges macht, die Vita b. Gaufridi (Geoffroy du Châlard, im Limousin)²⁷⁵. Überhaupt ist die nicht-kreuzzugsgeschichtliche Regionalhistoriographie von Interesse; denn wenn darin der Kreuzzug auch nur knapp und stichworthaft erwähnt wird, so findet sich dabei doch ein gewisses Echo auf den päpstlichen Aufruf und die Ideen Urbans. Weniger beachtete, jedoch nicht ganz unergiebig Quellen sind auch die Kreuzfahrerurkunden aus der Zeit des ersten Kreuzzuges, wie eine, freilich nur begrenzt und auswahlweise mögliche Durchsicht vor allem der Chartularien ergeben hat. Aus diesen Urkunden spricht die Mentalität der redigierenden Kleriker und Mönche, aber doch auch die der Kreuzfahrer, und es kommt immerhin etwas von dem zum Vorschein, was man von Urbans Aufruf verstanden, festgehalten, freilich auch weiter interpretiert hat.

Welches sind nun die Vorstellungen Urbans im Spiegel der zeitgenössischen historiographischen und urkundlichen Überlieferung? Das damit bezeichnete Thema²⁷⁶ soll eingeschränkt werden auf die Frage, ob und wie sich die bisher gekennzeichneten Grundzüge des Reconquista- und Kreuzzugs-Gedankens Urbans wiederfinden. Die grundsätzliche Übereinstimmung kann im Rahmen dieser Studie nicht mit umfassenden systematischen Textuntersuchungen, sondern nur anhand einiger charakteristischer Beispiele aufgezeigt werden. Diese Übereinstimmung zwischen Urbans Reconquista- und Kreuzzugstexten und denen vor allem der Historiographie zeigt sich sowohl in Einzelformulierungen als auch in der Gesamtsicht des Kreuzzugs bei den Geschichtsschreibern als eines von Gott gewollten und vor ihm verdienstvollen Kriegsunternehmens zur Wiedereroberung und Befreiung der christlichen Gebiete, zur Wiederherstellung der christ-

X ²⁷⁵ Diese Vita des Priors Geoffroy du Châlard († 1125) wurde zwar erst zwischen 1150-1169 verfaßt, doch wurden zeitgenössische autobiographische Notizen benützt, die der Prior hinterlassen hatte, vgl. Dom BECQUET, Rev. Mabillon 54 (1964), S. 30 f. und Analecta Praemonstratensia 36 (1960), S. 206; Gaufridus-Geoffroy war in Limoges anwesend, als Urban (Ende Dez. 1095 und Anfang Jan. 1096) dort weilte und das Kreuz predigte: ... *in his consecrationibus* (Weihe des Klosters St.-Martial) *cum caeteris fidelium turmis interfuiimus. Quibus rite peractis, astantes populos satis honeste exhortabatur de Iherosolimitano itinere* ... (Dictamen b. Gaufridi, RHC hist. occ. 5, 348 und ARBELLOT, Chevaliers Limousins Nr. 2, S. 69). Die vita b. Gaufridi (ed. BOSVIEU, in: Mém. Soc. Sciences de la Creuse 3, 1858, S. 45-160) enthält einen in wörtlicher Rede wiedergegebenen Auszug aus der Rede Urbans II. aus den persönlichen Notizen des Priors; vgl. auch ARBELLOT, Chevaliers Limousins, Pièces justif., Nr. 3, S. 70 f.

²⁷⁶ Vgl. ROUSSET, Origines et caractères, S. 68 ff., 89 ff.; DERS., L'idée de croisade chez les chroniqueurs, S. 547-563; DELARUELLE, Idée de croisade, Essai sur la formation de l'idée de croisade, S. 58 ff. (122 ff.); DUPRONT, Spiritualité des croisés, S. 451 ff. Zu den Kreuzfahrerurkunden vgl. den mir erst nach Abschluß meines Manuskripts bekannt gewordenen Aufsatz von CONSTABLE, Medieval charters as a source, S. 73 ff.

lichen Herrschaft und Kirchen im Orient, vor allem Jerusalems und der heiligen Stätten des Christentums. Stets geht es dabei um Kämpfer, die sich mit dieser als Bußwerk aufgefaßten Aktion die *remissio peccatorum* und das ewige Heil verdienen – nicht, oder nur sekundär, um Pilger und Pilgerschaft²⁷⁷. Diese *remissio peccatorum*, die tatsächlich Bußumwandlung bedeutete²⁷⁸, ist nicht primär mit Jerusalem und der Pilgerfahrt dorthin verbunden, sondern ursprünglich und wesentlich mit dem Befreiungskampf für die orientalischen Kirchen und Christen (dabei insbesondere Jerusalem), so wie sie vorher mit der Reconquista-Aktion, dem Befreiungskampf und der Restauration der eroberten Kirchen verbunden war. Beide sind, wenn im Geist der moralischen Umkehr und Läuterung vollbracht, heilbringende kriegerische Bußleistungen im Dienst Gottes und seiner Weltlenkung. Wie Urban selbst, nehmen die Kreuzzugshistoriographen und Urkundenaussteller zwar keinen unmittelbaren Vergleich mit der Reconquista vor, aber der Geist ist der gleiche. Anfang und Wesen der Kreuzzugs-idee ist nicht das Motiv der Pilgerfahrt, sondern der Gedanke der Reconquista und der gottgefühten Rückübertragung der Herrschaft von den Heiden auf die Christen, die kriegerische Wiederherstellung des früheren Zustandes²⁷⁹.

²⁷⁷ Vgl. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 38 f.: «Wenn wir den Chronisten wenigstens in dem glauben dürfen, was sie als Inhalt der Rede übereinstimmend nicht berichten, so rechnete Urban die Pilgerfahrt nicht zu diesen Argumenten . . .»; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 308: «Der Kreuzzugsgedanke Urbans II. ist also keineswegs aus seiner Sorge für das heilige Grab und für das Pilgertum herausgewachsen. Das Ältere und Primäre war vielmehr bei ihm die Idee des kirchlich-ritterlichen Heidenkrieges, und erst im Laufe seiner Wirksamkeit hierfür kam der Wallfahrtsgedanke als ein Akzidenz hinzu.» Dies scheint durch den besonderen Charakter Jerusalems als der überragenden Pilgerstätte der Christenheit in die zeitgenössische Mentalität eingegangen zu sein. Erst durch Jerusalem wird der Kreuzzug sekundär auch zu einer Pilgerfahrt. Die Kreuzfahrer fühlen sich zugleich als *peregrini*; vgl. DUPRONT, Spiritualité des croisés, S. 453 ff. Eine solche Verbindung zeigt etwa eine Kreuzfahrerurkunde vom Sommer 1096: *Unde ego Gaufridus et frater meus Guigo, Iherusalem petentes, tum peregrinationis gratia, tum ad extinguendam, Deo protectore, paganorum sceleratam effusamque rabiem . . .* (GUÉRARD, Cartulaire de St.-Victor de Marseille 1, 167 Nr. 143); vgl. auch Kreuzzug als *peregrinatio Iherosolimitana* in einer Kreuzfahrerurkunde (BERNARD-BRUEL, Rec. Chartes Cluny 5 Nr. 3703, auch Nr. 3712); Verbindung von Kreuzzug und Pilgerfahrt in einer Urkunde des Bischofs von Cahors 1098: *ad peregrinandum transierat, ut expugnaret gentes et debellaret barbaras nationes* (HGL 5, 753 Nr. 399).

²⁷⁸ Vgl. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 39 ff.; VOGEL, Pèlerinage pénitentiel, S. 85 ff.

²⁷⁹ Die Auffassung von MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 39: Die Wallfahrt «war für ihn (Urban II.) . . . eine wirkliche Wurzel seiner Kreuzzugs-idee», vermag ich nicht zu teilen; vielmehr scheint mir die Reconquista-Idee seinem Kreuzzugsgedanken zugrunde zu liegen.

Auch ist nicht erkennbar, daß Urban «zum ersten Male in Clermont die Idee der bewaffneten Pilgerfahrt proklamiert» hat²⁸⁰, selbst wenn vereinfachend und verkürzend im Clermonter Kreuzzugskanon oder im Brief an die Bolognesen Jerusalem in den Vordergrund tritt; schon im Schreiben an die Flandrer und im Brief an die Vallombrosaner besteht Urban auf der Befreiung und Wiederherstellung der orientalischen Kirchen und der Christianitas; auch in den beiden Kanonesüberlieferungen von Clermont heißt es allgemein *ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem proficisci* und *expeditio ad Jerusalem et alias Asiae ecclesias . . . eruendas*²⁸¹. Im Unterschied zum Aufruf von Piacenza ist allerdings seit Clermont doch der Name Jerusalem zu einem werbkräftigen Begriff geworden, der dann in der Kreuzfahrermentalität stark in den Vordergrund trat und auch die empfindungsmäßige Analogie zur Pilgerfahrt hervorrief. Jerusalem war nicht das einzige, aber das höchste Ziel des Unternehmens.

Erdmann hatte insofern recht, als er das Ursprüngliche und Wesentliche, «das Ältere und Primäre» der päpstlichen Kreuzzugs-idee in dem (heiligen) Krieg für die Christenheit gegen die Heiden sah und im Wallfahrtsgedanken erst ein «Akzidenz»²⁸², aber, so wird man hinzufügen können, ein Akzidenz nicht bei Urban selbst, sondern in der allgemeinen Mentalität der Zeit²⁸³. Mayer vertritt die entgegengesetzte Meinung, daß die Pilgerfahrt das Ursprüngliche am Kreuzzug gewesen sei und daß sich erst im Lauf des Kreuzzugs und im Kreuzheer selbst «die Wendung vom bewaffneten Pilger zum Glaubenskrieger des Kreuzzugs vollzogen» habe²⁸⁴.

Aber für Urban ging es offensichtlich nicht darum, «eine Wallfahrt zu bewaffnen»²⁸⁵, sondern darum, einer von Gott gewollten Reconquista im Orient, zu der er aufrief, moralischen, religiösen Charakter zu verleihen und den Kämpfern spirituelle Haltung und Richtschnur zu geben; sie sollten von ähnlichem Bußgeist beseelt sein, wie man ihn sonst etwa an den Pilgern sah, die wie die Kreuzfahrer in die Ferne, und hier insbesondere auch nach Jerusalem, zogen. Eine solche Analogie kommt im Clermonter Kanon allenfalls nur indirekt zum Ausdruck. Kreuzzug und Reconquista waren sich darin gleich, daß sie Vollbringung

²⁸⁰ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 307.

²⁸¹ Vgl. oben Anm. 242, S. 383, Überlieferung von can 2* und can. 9.

²⁸² ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 306-309.

²⁸³ Mit den Unterscheidungen zwischen Werbemittel und Zweck oder Marschziel und Kriegsziel ist wohl nicht mehr weiterzukommen und das Problem des Zusammenhangs zwischen Kreuzzug und Pilgerfahrt, der hier nicht völlig geleugnet, sondern nur als sekundär angesehen werden soll, nicht zu lösen; vgl. auch BLAKE, The formation of the crusade idea, S. 18.

²⁸⁴ MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 37 f., vgl. oben Anm. 279, S. 396.

²⁸⁵ MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 37. Beides, Kampf und Pilgerfahrt, schlossen sich gegenseitig grundsätzlich aus, vgl. VOGEL, Pèlerinage pénitentiel, S. 84.

eines weltgeschichtlichen Werkes Gottes waren, daß sie kriegerische Unternehmungen und zugleich Bußaktionen, Kampfunternehmungen als Ersatz für kirchliche Bußaktionen waren, nicht darin, daß sie bewaffneten Pilgerfahrten gleichgesetzt wurden. Die Idee der Wallfahrt scheint gerade nicht das Ursprüngliche und Wesentliche gewesen zu sein. Der Kreuzfahrer sollte vielmehr ein Reconquistakämpfer sein, der – anstatt sündiger Fehden – das Werk Gottes, die Zeitenwende im Namen und nach dem Willen Gottes, vollzog; dazu sollte er von wahrhaft frommer Gesinnung sein, Leiden und Tod auf der Kreuzfahrt als Buße für seine Sünden auffassen und Gott zum Opfer bringen²⁸⁶.

Es scheint, daß Urban in seiner ursprünglichen Intention zunächst auch grundsätzlich verstanden worden ist, trotz der verschiedenen Empfindungen, Interpretationen, Motivationen bei Individuen und Massen in der auf Clermont folgenden Zeit.

Daß Urban seine Reconquista-Konzeption auf den Kreuzzug angewandt hat, läßt die Historiographie noch erkennen, wenn auch nur mittelbar in der allgemeinen Grundeinstellung und Sicht und in einzelnen Wendungen und Ausdrücken. Ihr zufolge hat der Papst seinen Kreuzzugsaufruf allerdings nicht direkt nach dem heilsgeschichtlichen Reconquista-Restauratio-Schema seiner oben analysierten Urkunden aufgebaut und verkündet; er scheint einfach nur mit entsprechenden Motivationen zum Orientzug aufgerufen zu haben, ohne dabei für seine Zuhörer einen förmlichen Vergleich mit der Reconquista in Spanien oder Sizilien vorzunehmen. Aber das Motiv der Hilfe für die bedrängten Christen und die Idee der Befreiung und Rückeroberung stimmen ganz mit dem Konzept der Reconquista überein.

Immerhin bringt Balderich von Dol den von Urban im Zusammenhang mit der Reconquista ausgeführten geschichtstheologischen Gedanken des Zeitenwandels und der Herrschaftsübertragung (nach Dan. 2, 21) und die Vorstellung, daß Gott in seiner Barmherzigkeit christliche Kräfte zu diesem Werk erweckt und aufruft, nunmehr im Zusammenhang mit dem Kreuzzug – zwar nicht in seiner Version der Kreuzpredigt Urbans, aber im Prolog zu seiner Kreuzzugsgeschichte²⁸⁷. Auch das heilsgeschichtliche Schema (Gottes Strafe und Ausliefe-

²⁸⁶ *Acceptabile siquidem omnipotenti Domino sacrificium te offerre et peccatorum tuorum indulgentiam consequi ne dubitaveris, si in eadem urbe christianitatis tuo auxilio procuretur* (Schreiben Urbans an den Grafen Ermengaud von Urgel betreffend die Wiederherstellung Tarragonas, vom Jahre 1091, KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 286 Nr. 22). Dies scheint auch die päpstliche Mahnung für die Kreuzfahrer gewesen zu sein, vgl. etwa Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 2 (RHC hist. occ. 3, 729): *Quicumque . . . Deo . . . se libaturum hostiam vivam, sanctam et beneplacentem devoverit . . .* (Kreuzpredigt).

²⁸⁷ Balderich von Dol, Hist. Jerosol., Prologus (RHC hist. occ. 4, 9): Es ziemt sich, Christus zu preisen und in allen seinen Werken zu loben und seine nie versagende Barm-

rung der Christen an die Heidenherrschaft, seine Wiederzuwendung und die Vertreibung der Heiden) klingt bei Balderich an, wenn er die Geschichte Jerusalems skizziert²⁸⁸, und in seiner Version des Kreuzzugsaufrufs in Clermont läßt er Urban sagen, daß die Auslieferung Jerusalems an die Heiden *peccatis nostris exigentibus* verschuldet sei; «der Gipfel unserer Schmach ist es, daß wir dies verschuldet haben»²⁸⁹. Aber Gott hat in seinem Zorn über die Ruchlosigkeit der Heidenherrschaft beschlossen, die Heiden aus dem Heiligen Land zu vertreiben²⁹⁰.

Guibert von Nogent, der in seine Version der päpstlichen Kreuzpredigt auch eigene theologische, insbesondere eschatologische Spekulationen eingebracht hat, läßt den Papst in Clermont den Gedanken der wechselnden, von Gott gefügten Geschichtszeiten entwickeln: *Bifariam intelligi possunt tempora nationum* – die Zeit der Heidenherrschaft über die Christen und die Zeit der Rückeroberung und Wiederherstellung der christlichen Herrschaft, die jetzt gekommen ist; Gott hat die Zeit erfüllt, da die Macht der Heiden zurückgedrängt wird und *aut per vos, aut per quos Deo placuerit, renovari Christianitatis imperium*²⁹¹. Hier und noch an anderen Stellen dieser Wiedergabe des Aufrufs Urbans wie in der Darstellung der Kreuzzugsgeschichte erscheint die Idee der *Restauratio* nicht nur Jerusalems, sondern des Christentums, das einst vom Orient ausgegangen, jetzt von den durch Gott berufenen Kräften des Okzidents wiederhergestellt wird²⁹².

Wie die Reconquista-Restauratio ist auch der Kreuzzug das Werk Gottes, der sich dabei der christlichen Kräfte bedienen will. Guibert von Nogent, der diesen

herzigkeit uns gegenüber nie zu vergessen. *Ipse reges mutat et tempora: ipse pios corrigit, ut provehat; ipse punit impios, ut corrigat . . . Ipse temporibus nostris Christianitatem suam, ubicumque terrarum erat, pene totam excitavit; et ut ad eruendam, in qua specialiter passus est, Jerusalem, de spurcorum manibus Turcorum, qui ei velut captivae dominabantur, Christiana concurreret militia, fideles suos unanimiter incitavit.*

²⁸⁸ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 1-2 (RHC hist. occ. 4, 11-12).

²⁸⁹ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (S. 13); vgl. auch die Selbstanklage in der Rede Urbans, I, 4 (S. 14).

²⁹⁰ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 2 (S. 12); Gott straft jetzt die Heiden für ihre Untaten gegen die Christen und Kirchen und läßt sie durch die Christen aus dem Heiligen Land vertreiben.

²⁹¹ Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 5 (RHC hist. occ. 4, 139).

²⁹² Guibert, Gesta Dei II, 4 (in der Kreuzpredigt) (S. 138). Die Zuhörer sollen bedenken, *si ipsam matrem ecclesiarum ecclesiam (Jerusalem), vobis elaborantibus, ad Christianitatis cultum refluere, Deo per vos agente, contigerit . . .*; II, 4 (S. 139): Gott ist es, der *per eos, qui ultimi fidei documenta coeperunt, Occidentales scilicet . . .*, Iherusolimitana damna restaurat; VII Einleitung (S. 221): *. . . quod Occidentalium labore fidelium Orientalis restauratur ecclesia.*

Gedanken des *Deo per vos agente* immer wieder ausführt, faßt ihn programmatisch zusammen in der Überschrift zu seinem Geschichtswerk: *Nomen autem indidi quod arrogantia careat gentisque honori proficiat, scilicet Dei gesta per Francos*. Dies entspricht völlig der Vorstellung Urbans II., wie er sie während des Kreuzzugs in seiner Urkunde für Huesca vom Jahre 1098 ausgedrückt hat, daß Gott in Asien die Türken, in Europa die Mauren durch die christlichen Kräfte bekämpft und einst berühmte Städte dem Kult seiner Religion restituiert²⁹³.

Die Idee der Großtaten Gottes durch die Kreuzfahrer klingt auch in der Kreuzzugsgeschichte des Raimund von Aguilers an: *Magnalia quae Deus nobiscum solito pietatis suae more fecit*; das Kreuzheer ist *exercitus Dei*, das zwar wegen der Sünden (*pro peccatis*) Gottes Strafe auszuhalten hat, aber durch Gottes Barmherzigkeit (*pro eiusdem misericordia*) Sieger über die Heidenschaft ist²⁹⁴.

Daß das vom Papst als Heilsweg und Christenpflicht verkündete Orientunternehmen, auch wegen des wirkungsvollen Echos, das dieser Aufruf fand, das Werk Gottes sei, ist die Überzeugung aller Geschichtsschreiber. *Hoc enim non fuit humanum opus, sed divinum*, schreibt Robert von Reims, und ebenso spricht Ekkehard von der *expeditio, qua temporibus nostris non tam humanitus quam divinitus ordinata est*²⁹⁵. Für Balderich von Dol ist es der Heilige Geist, der den Kreuzzug bewirkt und die Kreuzzugsgesinnung hervorruft, ist es Gott selbst, der in seiner großen Barmherzigkeit (*misericordia*) die Christenheit aufruft: *ipse temporibus nostris christianitatem suam, ubicumque terrarum erat, pene totam excitavit*²⁹⁶. Nach Fulcher von Chartres erfolgt der Kreuzzug *Dei ordinatione*, und den Papst läßt er bei seiner Kreuzpredigt in Clermont von *Dei negotium et vestrum* sprechen und davon, daß eigentlich nicht er, sondern Gott dazu aufrufe: *hortor non ego, sed Dominus*²⁹⁷. Die schlagwortartige Zu-

²⁹³ Guibert, *Gesta Dei*, praefatio (RHC hist. occ. 4, 121); Urban II. JL 5703 (MIGNE PL 151, 504; DURAN GUDIOL, *Iglesia de Aragon* Nr. 20, S. 193); vgl. oben S. 348 mit Anm. 172.

²⁹⁴ Raimund von Aguilers, *Liber* (Vorwort) (HILL S. 35); vgl. auch *Liber*, S. 73: Wundererscheinung Christi bei den Kreuzfahrern in Antiochia.

²⁹⁵ Robert von Reims, *Hist. Jerosol.*, Prolog (RHC hist. occ. 3, 723); vgl. auch I, 3 (S. 730): *Non fuit hoc humanae vocis officium, sed spiritus Domini...*; Ekkehard, *Hierosolymita* c. 1 (RHC hist. occ. 5, 11).

²⁹⁶ Balderich von Dol, *Hist. Jerosol.*, Prolog (RHC hist. occ. 4, 9); *divina inspiratione* kommt es zum Aufbruch aus dem Westen in den Osten. Die allgemein verbreitete Auffassung gibt ein Unbeteiligter wie Bernold zurückhaltender wieder: *Unde et a quampluribus Dei ordinatione et inspiratione ipsum iter inceptum fuisse credebatur* (MGH SS 5, 464).

²⁹⁷ Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.*, Prologus (HAGENMEYER S. 116) sowie I, 3,

sammenfassung des Gedankens bringt Robert von Reims in seinem Bericht über den Zuruf der Menge während Urbans Kreuzpredigt: *Deus vult* oder *Deus lo vult* – ein Zuruf, den Urban sofort aufgreift und zur Devise der Kreuzfahrer macht²⁹⁸, entsprach er doch ganz seinen eigenen Vorstellungen; der Gedanke »Gott will es« lag der päpstlichen Interpretation der Reconquista zugrunde. Diesen Kampftruf lernen später die süditalienischen Normannen beim Durchzug von Kreuzfahrern durch Italien kennen und dabei schließt sich auch Bohemund mit seinen Leuten *sancto commotus Spiritu* und *Deo inspirante* dem Kreuzzug an²⁹⁹.

Die Christen des Westens, und insbesondere die Franken, sind – ganz wie bei Urban die Kämpfer der Reconquista – von Gott auserwählt und berufen, sein Werk zu vollbringen³⁰⁰; man darf es wohl für recht wahrscheinlich halten, daß der Franzose Urban beim Aufruf an seine Landsleute auch das Andenken Karls des Großen beschwor, mit dessen Namen die Tradition des Heidenkrieges in Spanien wie auch besonderer Orientbeziehungen, gar einer Fahrt nach Jerusalem, verbunden war. Robert von Reims läßt den Papst in Clermont an die vorbildhaften Taten der (fränkischen) Vorfahren erinnern, an Karl den Großen, seinen Sohn Ludwig und die anderen fränkischen Könige, *qui regna paganorum*

2 (S. 132) und I, 3, 4 (S. 134); vgl. auch I, 3, 5 (S. 135): *praesentibus dico, absentibus mando, Christus autem imperat*.

²⁹⁸ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 2 (RHC hist. occ. 3, 729). Die südfranzösisch-provençalische Kampfgruppe scheint einen anderen Kampftruf gehabt zu haben: *Tolosa!* oder *Deus adjuva!*, Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 40 und S. 105).

²⁹⁹ Gesta Francorum c. 4 (BRÉHIER S. 18; HILL S. 7); Tudebod, Hist. de Hierosol. itinere (HILL S. 40); Guibert von Nogent, Gesta Dei III, 1 (RHC hist. occ. 4, 151) und V, 5 (S. 187) in Antiochia. Vgl. eine Kreuzfahrerurkunde (MÉTAIS, Cartulaire de Vendôme 2 Nr. 361 S. 106): *divina inspiratione compunctus* sowie die Urkunde Roberts II. von Flandern (VERCAUTEREN, Actes des comtes de Flandre, Nr. 22 S. 66): *Dei gratia inspirante*.

³⁰⁰ Auf solcher Auserwählung der Franken, an die sich Urban auch ganz bewußt wendet, besteht vor allem Guibert von Nogent, nicht nur im Titel seines Werks, sondern auch sonst in seiner Kreuzzugsgeschichte, besonders etwa II, 1 (RHC hist. occ. 4, 135), ferner auch Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 1 (in der Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 727 f.): *Gens Francorum . . . a Deo electa et dilecta . . .*; vgl. auch den Prolog (S. 723). – *Gesta Francorum* schrieb auch der normannische Anonymus (BRÉHIER S. 3, HILL S. 1). Auch sonst wird, den Vorgängen entsprechend, in den Quellen vermerkt, daß sich Urban besonders an die kriegstüchtige *gens Gallorum* gewandt habe, etwa im Bericht aus Limoges (RHC hist. occ. 5, Notitiae duae II, 1, S. 352; ARBELLOT, Chevaliers Limousins, S. 67). Bei Raimund von Aguilers erklärt der heilige Andreas den Kreuzfahrern in einer wunderbaren Erscheinung in Antiochia: *Deus . . . vos precipue elegit* und *elegit vos Deus ex omnibus gentibus* (HILL S. 70).

*destruxerunt et in eis fines Ecclesiae dilataverunt*³⁰¹. Die Karlstradition war damals in verschiedenen historischen und sagenhaften Überlieferungen lebendig, auch dürften zumindest Vorformen des um 1100 vorhandenen Rolandsliedes bekannt gewesen sein; «un Charlemagne croisé existe donc très probablement dans les esprits à la veille du concile de Clermont»³⁰². Von Urban selbst gibt es freilich zur Karlstradition kaum entsprechende Zeugnisse; nur in den wenigen Urkunden, in denen er auf Königs- oder Kaiserurkunden Bezug nahm, hat er gelegentlich auch Karl den Großen und das karolingische Königtum erwähnt³⁰³.

Es entsprach gewiß ganz der Sicht und dem Reconquista-Gedanken Urbans, wenn die Kreuzfahrer als *populus christianus* gesehen wurden, der *bella Christi* führte, als *pugnatores* und *exercitus Dei*³⁰⁴, und wenn sie von der Überzeugung beseelt waren, daß Gott in diesem seinem Krieg auf ihrer Seite kämpfte, sie

³⁰¹ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 1 (RHC hist. occ. 3, 728); Ekkehard, Hierosolymita c. 11 (RHC hist. occ. 5, 19) weiß von Gerüchten, wonach Karl d. Gr. aus dem Grabe wiedererstanden sei; die anonymen Gesta Francorum I c. 2 (BRÉHIER S. 4; HILL S. 2) lassen einen Teil der Kreuzfahrer auf dem Wege ziehen, den einst Karl d. Gr., *mirificus rex Francorum*, nach Konstantinopel hatte einrichten lassen; vgl. Tudebod, Hist. de Hierosol. itinere (HILL S. 33).

³⁰² FOLZ, Souvenir et légende, S. 138, S. 134 ff.; DERS., Couronnement, S. 253; DELARUELLE, Idée de croisade, S. 59 (123); ROUSSET, Origines et caractères, S. 110 ff.; SHOLOD, Charlemagne – symbolic link, S. 33 ff.; JONIN, Le climat de croisade, S. 279 ff.; DE MANDACH, Naissance et développement 1, La geste de Charlemagne et de Roland, S. 56 f.; VON RICHTHOFEN, Théorie de la genèse du Roland, S. 379 ff. und SÉRINGE, Pour une relecture de la Nota Emilian., S. 389 ff.

³⁰³ JL 5786 vom 14. Apr. 1099 für Aniane (AN. JUR. PONT. 10, 566): *egregiae monarchiae reges Carolus, aut Ludovicus, vel alii Francorum principes...*; JL 5787 vom 19. Apr. 1099 für das Kloster S. Saturninus (Urgel) (MIGNE PL 151, 542): *egregiae memoriae Carolus imperator*; vgl. dazu KEHR, Papsturkunden in Katalanien 2, 241 Nr. 1 (die Vorurkunde Karls d. Gr. und Leos III. ist eine in Urbans Kanzlei nicht erkannte Fälschung); KEHR, Papsttum und katalanischer Prinzipat, S. 53; JL 5802 vom 2. Mai 1099 für Conques (AN. JUR. PONT. 10, 569): *bonae memoriae regum Pipini, Caroli et Hludovici munificentia*.

³⁰⁴ Narratio Floriacens. (RHC hist. occ. 5 Nr. V, S. 356 f.): *catholicae plebis exercitus*; Hugo von Fleury (RHC hist. occ. 5, 365); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 4, 4 (HAGENMEYER S. 141); Ekkehard, Hierosolymita c. 13 (RHC hist. occ. 5, 21): *populus Dei*; Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 35): *exercitus Dei*; Brief des Anselm von Ribemont (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 15, S. 160: *exercitus Domini*), Nr. 8, a. a. O., S. 144; Brief Stephans von Blois (HAGENMEYER, a. a. O., Nr. 4, S. 138: *Dei exercitus*; der Kreuzzug als *expeditio populi christiani decertantis ire in Iherusalem, ad belligerendum contra paganos et Sarracenos pro Deo*: Kreuzfahrerurkunde von 1096 (BERNARD-BRUEL, Rec. Chartes Cluny 5 Nr. 3703, S. 51); Urkunde Roberts von Flandern von 1101: *dominica bella* (VERCAUTEREN, Actes des comtes de Flandre Nr. 34, S. 100; auch Nr. 87, S. 194: *militia christianorum*); Kreuzfahrerurkunde von 1096 (TRÉMAULT,

selbst anführte, auch seine Heiligen in den Kampf entsandte und das Kreuzheer (*crucifer exercitus*) im Siegeszeichen Konstantins, dem Kreuzzeichen, zum Siege führte³⁰⁵.

Überhaupt spricht aus den Kreuzzugsdarstellungen der Historiographie derselbe Geist wie aus der historischen Selbstdarstellung der Reconquista, etwa aus dem Geschichtswerk des Gaufréd Malaterra, wie manche Vergleichsbeispiele sowohl der allgemeinen und grundsätzlichen Charakteristik jener heroischen Gesta als auch der Detailschilderung von Kampf, Wundererscheinungen, Kampfsprachen usw. ergeben. Auch das in der Historiographie fixierte Ziel des Kreuzzuges ist dasselbe wie das der Reconquista, es entspricht auch den Reconquista-Urkunden Urbans: *liberare, restituere, restaurare*, Kampf zur Vertreibung der Heiden, zur Wiederherstellung von Christentum und christlichen Kirchen, zur Befreiung und Verteidigung der christlichen Brüder und Kirchen³⁰⁶. Dies scheint

Cartulaire de Marmoutier Nr. 180, S. 258): *exercitus Christianorum* (so auch öfter in MABILLE, Cartul. de Marmoutier pour le Dunois, Nr. 151, 152, 153, 156).

³⁰⁵ Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 5, 16); Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 73): Christus selbst versichert in einer Vision den Kreuzfahrern, daß er mit ihnen sei (*Jesu duce, sub Christo duce nostro, acies Christiana*); Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 15); Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 138): *Deo vos praeunte, deo pro vobis praeliante*; a. a. O., S. 140: *Ante vos in sua bella mittendos Christum fore signiferum* ...; Kreuzfahrerbrief von 1098 aus Antiochia (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 16, S. 161 ff.); *dextera Dei nobiscum dimicante* (S. 163).

³⁰⁶ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 14): *ad defendendam Orientalem Ecclesiam velocius concurrere*; auch im Prolog (S. 9): ... *ad eruendam* ... Jerusalem. Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 1 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 728): ... *ad hoc ulciscendum, ad hoc eripiendum labor incumbit*; die Kirche von Jerusalem *quaerit igitur et optat liberari* (I, 2, S. 729). Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 2 (Kreuzpredigt) (HAGENMEYER S. 132 f.): ... *quatinus confratribus vestris ... auxilio vestro ... succurratis*; die Bischöfe sollen predigen und aufrufen, *ut ad id genus nequam de regionibus nostrorum exterminandum tempestive Christicolis opitulari satagant*. Vita b. Gaufridi (Kreuzpredigt): *Christi Ecclesia quae Iherosolimis erat et Antiochiae et in caeteris urbibus quae sunt in Asia, ab eius fidelibus deberet defendi et sustentari* (RHC hist. occ. 5, 348; ARBELLOT, Chevaliers Limousins S. 69). Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 5, 15): Urban gewährt *remissio peccatorum, si ... periclitantibus conchristianis ferrent auxilium*. Narratio Floriac. II (RHC hist. occ. 5, 356) und Hugo von Fleury (a. a. O., 5, 363, MGH SS 9, 392 f.): Urban ruft auf, *ut viriliter oppressis fratribus succurrerent und christianismum defenderent oder armis muniti succurrerent ... fratribus christianis* ...; Urkunde Raimunds von St.-Gilles (HGL 5, 747 f. Nr. 395): *ad Dominici Sepulchri liberationem*; Urkunde Roberts von Flandern von 1096 (VERCAUTEREN, Actes Nr. 20, S. 63): *ad liberandam Dei ecclesiam*. Vgl. auch oben S. 399, Anm. 291-292 (Guibert von Nogent).

Urban nicht nur in Clermont, sondern auch bei anderer Gelegenheit, etwa in Limoges und auch in Italien, gepredigt zu haben³⁰⁷.

Die Kreuzzugshistoriographie zeichnet das gleiche Heidenbild wie die Urkunden und historiographischen Quellen zur Reconquista, nun mit Akzentuierung auf dem Heiligen Land und vor allem Jerusalem, die sozusagen an die Stelle der ehemals christlichen, den Heiden verfallenen Gebiete und Städte Spaniens oder Siziliens treten. Heidenherrschaft bedeutet stets grausame Verfolgung der Christen durch die Feinde des Kreuzes, Untergang der christlichen Kirchen und des Glaubens – von Gott zur Strafe der Christen zugelassen, aber jetzt von ihm selbst nicht mehr länger geduldet³⁰⁸. Mochte dieses Heidenbild auch mit den Realitäten im Orient nicht übereinstimmen, wie in neuerer Zeit besonders Cl. Cahen gezeigt hat³⁰⁹, so war die Auffassung von massiver, unmenschlicher Christenverfolgung, teils aufgrund älterer Traditionen und gewisser Episoden, teils aufgrund neuerer, nicht zuletzt auch byzantinischer Propaganda, stark verbreitet und wirksam. Vor allem wuchs das Empfinden, daß die islamische Herrschaft über Christen und insbesondere über die heiligen Stätten der Christenheit unerträglich und nicht mehr länger zu dulden sei. Diese Mentalität lag denn auch der Idee Urbans von Zeitenwende und Herrschaftsübertragung, lag seinen Reconquista-Urkunden und Kreuzzugsaufrufen zugrunde³¹⁰.

³⁰⁷ Limoges: Vita b. Gaufridi (Kreuzpredigt Urbans) (ARBELLOT, Chevaliers Limousins, S. 70): *Haec est enim religio sancta, civitatem sanctam Iherusalem et sepulcrum Domini a paganorum spurcitia liberare et Christianae fidei cultoribus restituere*. Vgl. Notitiae duae Lemovicenses. Nr. II (RHC hist. occ. 5, 352, ARBELLOT S. 67 f. und MGH SS 26, 199**): Urban ruft das kriegstüchtige Volk der Gallier auf *quatenus sanctae Dei ecclesiae libertatem defenderet, populumque christianum a iugo nefandae gentis liberaret . . . , nefandam gentem ab hereditate Christi repelleret*. – Italien: Chron. Casauriense V (MURATORI 2, 2, 872): Urban II. wollte *sanctam civitatem Hierusalem et sepulcrum domini . . . eripere de manibus impiorum et reddere pristinae libertati und civitatem et terram transmarinam . . . liberare*.

³⁰⁸ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 1 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 727 f.); Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 12 ff.), auch I, 1 (S. 11 f.); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 2 ff. (HAGENMEYER S. 132 ff.); Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 5, 16). Die Parallele zwischen der Bedrängnis der Christen im Orient und in Spanien deutet Guibert von Nogent an: Gesta Dei II, 1 (RHC hist. occ. 4, 135).

³⁰⁹ CAHEN, The turkish invasion, in: SETTON-BALDWIN, Hist. of the crusades 1, 159 f.; DERS., Orient et Occident, S. 14 f., 16 ff., 26 ff. sowie in verschiedenen Aufsätzen wie Introduction of the first crusade (in: Turco-byzantina, S. 6 ff., 10 ff.) und Notes sur l'histoire des croisades (a. a. O., S. 119 ff.).

³¹⁰ Diese Stimmung kennzeichnet etwa auch eine Urkunde der Gräfin Clementia von Flandern von 1097 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 7, S. 142): *Tempore quo indig-*

Auch fehlt nicht, wenngleich auf verschiedene, oft nur indirekte Weise ausgedrückt, das von Urban II. und schon von Gregor VII. angezeigte Handlungsmotiv der Liebe zu Gott und zum Nächsten, der Hingabe seiner selbst und seines Lebens für die Brüder³¹¹. Urbans Initiative erscheint als von der Erschütterung über die Bedrohung der Christenheit und vom Mitleid und der pastoralen Fürsorge für die bedrängten und unterdrückten Christen ausgelöst³¹².

Ein Gedanke, der zwar nicht in den Reconquista-Dokumenten, wohl aber im Zusammenhang mit dem Kreuzzug in der Historiographie erscheint, sei hier noch erwähnt, zum einen, weil damit der Kreuzzug als gerechter Krieg nachdrücklich von den internen Kämpfen und Kriegen innerhalb der Christenheit abgehoben wird, zum andern, weil es doch recht wahrscheinlich ist, daß Urban gerade diesen Gedanken in seinem Kreuzzugsaufruf zum Ausdruck gebracht hat, wie in der Kreuzzugshistoriographie angegeben wird. Echte Kreuzzugsgesinnung und Zeichen der wahren, zum Werk Gottes erforderlichen Bußhaltung ist es, sich von den sündhaften Fehden und Kämpfen untereinander reuig abzuwenden, die Verderben bringen und die Strafe Gottes herabrufen, und sich nunmehr dem gottgefälligen, religiös verdienstvollen Krieg gegen die Heiden, dem Kampf für Christen und Kirchen, zu widmen, der das Seelenheil bewirkt und ewigen Lohn bringt³¹³. Mit der Mahnung, von allen inneren Kämpfen abzulassen, hängt auch die päpstliche Friedensgesetzgebung in Clermont (und

natio Christianorum exarsit contra perfidiam Persarum, qui fastu superbiae Hierosolymorum invaserant ecclesiam . . .

³¹¹ Vgl. etwa Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 15): *Caritas est, pro fratribus animam ponere*. Vgl. dazu auch: RILEY-SMITH, Crusading as an act of love, S. 177 ff.

³¹² Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 1, 3 (HAGENMEYER S. 121); Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 5, 15); Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 1 (RHC hist. occ. 4, 135); Gesta Ademari (RHC hist. occ. 5, 354 = Chron. S. Petri Aniciens. c. 426, CHEVALIER, Cartul. de St.-Chaffre du Monastier et Chronique de St.-Pierre du Puy, S. 163).

³¹³ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 14-15); Robert von Reims, Hist. Hierosol. I, 1 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 728); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 1, 2 und I, 3, 7 (Kreuzpredigt) (HAGENMEYER S. 120 f. und S. 136 f.); Guibert von Nogent, Gesta Dei I, 1 (RHC hist. occ. 4, 124): Der Kreuzzug ist auch mehr als die gerechten Kriege, die *pro publica re defendenda, pro libertate tuenda, pro sola sanctae ecclesiae tuitione* geführt werden; er ist heiliger Krieg, *instituit nostro tempore praelia sancta Deus* – heilige Kämpfe, mit denen Ritterstand und Volk sich von ihren sündhaften Kämpfen untereinander abwenden und einen neuen, heilbringenden Krieg führen; ferner II, 4 (Kreuzpredigt S. 138); Vita b. Gaufridi (Kreuzpredigt Urbans in Limoges) (ARBELLOT, Chevaliers Limousins, S. 70).

wohl auch an anderen Orten) zusammen, die ja nicht nur die Kreuzfahrer selbst, ihre Familien und ihren Besitz betraf³¹⁴.

Der Kreuzzugsablaß endlich, dessen Charakter als Bußumwandlung H. E. Mayer geklärt hat³¹⁵, ist der gleiche, wie er auch den Reconquista-Kämpfern verheißen wird. Die Geschichtsschreiber verwenden meistens die summarische Formel, die auch Urban selbst in seinen Aufrufen zur Reconquista wie zum Kreuzzug gebraucht hat: *remissio peccatorum*, und sie verbinden damit nicht nur die Vorstellung der Gewißheit ewigen Heiles, sondern auch die Idee, daß die beim Kreuzzug Gefallenen den Märtyrern gleichgesetzt seien³¹⁶. Dies mag schon erweiternde Interpretation der Kreuzpredigt Urbans durch die Kreuzfahrer und die Historiographen sein, der Papst selbst ist in seinen noch erhaltenen Äußerungen zurückhaltender, nüchterner gewesen und hat davon nicht gesprochen; aber es lag in der Konsequenz der Idee des religiösen Verdienstcharakters eines von Gott selbst gewollten und geführten Kampfes für die Christenheit, ja für Christus selbst, auch in der Konsequenz der allgemein zugesicherten Heilsgewißheit, die eines der wichtigsten Momente für den Erfolg von Urbans Kreuzzugsaufruf war. Praktisch verfuhr der Papst ganz im Sinne der Bußumwandlung, wie er es in seinem Schreiben nach Bologna definiert hatte. Das läßt sich auch etwa aus dem Bericht des Robert von Reims über die Vorgänge in Clermont noch entnehmen³¹⁷. Daß die Kreuznahme ein religiöser, mit innerer Umkehr und Buße verbundener Akt sein müsse, hat sich als Überzeugung all-

³¹⁴ Vgl. oben Anm. 9-10, S. 277 ff. sowie Anm. 251, S. 386.

³¹⁵ MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 39 ff.; Äußerungen Urbans und der Geschichtsschreiber sind zusammengestellt bei GOTTLÖB, Kreuzablaß, S. 64 ff.; BRUNDAGE, Medieval canon law, S. 145 ff.

³¹⁶ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 1 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 729); Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 15); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 5 (Kreuzpredigt) (HAGENMEYER S. 135); Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 5, 15); Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 4 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 4, 138): *gloriosum martyrii munus*; Vita b. Gaufridi (ARBELLOT, Chevaliers Limousins, S. 70, Kreuzpredigt in Limoges): *... multi per martirii palmam ad caelorum regnum perveniunt* ..., auch der, welcher nicht zur *martirii gloriam* gelangt, wird seinen Lohn erhalten; Chron. Casauriense V (MURATORI 2, 2, 872): Urban verheißt, *ut si quisquam in via, sive in pugna, pro Christo moreretur, in numero Martyrum absolutus ab omnibus peccatis suis computaretur*. Vgl. auch den Brief des Grafen Stephan von Blois an seine Frau (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 10, S. 150). Vgl. RILEY-SMITH, Death on the first crusade, S. 15 ff.; COWDREY, Martyrdom, S. 46 ff.

³¹⁷ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 3 (RHC hist. occ. 3, 730), im Anschluß an die Kreuzpredigt: *unus ex Romanis cardinalibus, nomine Gregorius, pro omnibus terrae prostratis dixit confessionem suam; et sic omnes, pectora sua tundentes, impetraverunt de his quae male commiserant absolutionem; et, facta absolutione, benedictionem* ...; vgl. auch Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 4, 2 (HAGENMEYER S. 139).

gemein durchgesetzt; nur summarisch kann dafür auf die zahlreichen Kreuzfahrerurkunden hingewiesen werden, die zeigen, daß nicht nur der Kreuzzug selbst als Unternehmen zur Erlangung der *remissio peccatorum* aufgefaßt wurde, sondern daß die Redakteure dieser Urkunden und mit ihnen auch die Kreuzfahrer als Aussteller durchaus verstanden haben, daß die Kreuzfahrt für ihr Seelenheil nichts nütze, solange noch von ihnen verschuldetes Unrecht nicht beseitigt und wiedergutmacht sei. In diesem Sinne machten sie ihre Schenkungen und Restitutionen an Kirchen, vor allem an Klöster, wofür sie meist eine gewisse Ausstattung oder Beihilfe zu ihrer Kreuzfahrt erhielten³¹⁸.

Im ganzen scheint auch in der Kreuzzugshistoriographie und den Kreuzfahrerurkunden die Annahme eine Bestätigung zu finden, daß der Kreuzzug aus dem Geist der Reconquista hervorgegangen ist, wenngleich bei den Kreuzfahrern selbst dann aufgrund des großen Ziels Jerusalem der Gedanke aufkam, das Unternehmen sei Kriegszug und Pilgerfahrt, *bellum* und *peregrinatio*, zugleich. Eigentlich eröffnete der Kreuzzug nichts anderes als eine dritte Reconquista-Front der Christenheit, im byzantinischen Orient mit dem Ziel der Wiedergewinnung des Heiligen Landes. Was Urbans Orientunternehmen zum Kreuzzug werden ließ, war zunächst das begeistert aufgegriffene äußere Abzeichen, das angeheftete Kreuz, dann das über die Hilfe für die Orientchristen und für Byzanz hinausgreifende besondere Ziel, im Zeichen des Kreuzes Jerusalem und das Heilige Land zu befreien, und schließlich die Tatsache, daß es sich hier um eine trotz der unterschiedlichen, vielfältigen regionalen Gruppierung doch einheitliche Masse «fränkischer» Kreuzfahrer als Heer Gottes und *populus christianus* unter der geistlichen Leitung eines päpstlichen Legaten handelte, ein Heer besonderen Charakters, eigener Mentalität und Zielsetzung, das über die Rolle des bloßen Reconquista-Helfers, erst recht über die einer byzantinischen Söldnertruppe, hinauswuchs.

Darüber, wie Urban sich die praktisch-technische Verwirklichung seines Kreuzzugs vorgestellt hat, erfährt man von ihm selbst nur sehr wenig; auch die Kreuzzugsgeschichtsschreiber machen dazu nur gelegentlich knappe Mitteilungen, und die Kreuzfahrerurkunden geben nur zu erkennen, wie die Kreuzfahrer ihrerseits im einzelnen ihre Kreuzfahrt in eigener Initiative vorbereitet, organisiert und finanziert haben. Das Fehlen einheitlicher, zentraler Organisation und die darin sich zeigende, mit anderen Kriegsunternehmungen nicht vergleichbare Eigenart des Kreuzzuges vermerkten schon die zeitgenössischen Berichtersteller, für die das Kreuzheer dennoch eine Einheit unter Gottes Führung war³¹⁹. Worauf es

³¹⁸ Kreuzfahrerurkunde um 1098 (MÉTAIS, Cartul. de Vendôme 2, 104 Nr. 360): ... *Deo volente, ipse B(ertrannus) Jerusalem adire cupiens, viam Dei sibi nihil posse prodesse quamdiu rapinam istam possideret credidit* ...

³¹⁹ Der Kreuzzug ist ein einzigartiges Werk Gottes, unter Führung Gottes selbst; es gibt sonst kein oberstes Militärkommando, die wichtigen Entscheidungen werden von

dem Adelsherrn Urban ankam, war, möglichst viele kriegerische Adelige, Ritter, kampftüchtige und kriegserfahrene Leute mit militärischer Gefolgschaft zu einem großen abendländischen Hilfsheer, einem schlagkräftigen Ritterheer (zu wirksamer Orienthilfe) zusammenzubringen, Waffenunfähige aber und Kriegsuntaugliche von der Teilnahme fernzuhalten, da sie für das Unternehmen nur hinderlich sein würden. In diesem Sinne mag er sich schon beim Aufruf in Clermont geäußert haben³²⁰. Hier wurde keine Wallfahrt oder Pilgerreise angesagt, Pilger, kampfunfähige Arme und Volkskreuzzug interessierten den Rittersohn Urban nicht, und zu den Judenverfolgungen und sonstigen wilden Ausschreitungen der undisziplinierten Haufen Peters des Eremiten und anderer scheint sich der Papst nicht geäußert zu haben³²¹. Er muß dies alles als Abirrung und Deformation, als Randerscheinung und im ganzen als Mißverständnis angesehen haben, wozu er, wenn hier nicht Quellenverlust trügt, gar nicht erst Stellung nahm. Mit solchen Kräften war das Werk Gottes nicht zu vollbringen, hier zählten nur die kriegerischen Kreuzfahrer, die den Kampf mit den islamischen Streitkräften aufnehmen und bestehen konnten und die nach Urbans Plan unter der geistlichen Gesamtleitung seines Stellvertreters, des Bischofs Ademar von Le Puy, ausziehen sollten.

Die aus den zeitgenössischen Quellen bekannten organisatorischen und rechtlichen Einzelregelungen und die seit dem Konzil von Clermont 1095 sich herausbildenden Gewohnheiten sind in den neueren Kreuzzugsdarstellungen vielfach

einem Fürstenrat der Kreuzfahrer getroffen. Vgl. Balderich von Dol, Hist. Jerosol. Prolog (RHC hist. occ. 4, 9): *Quis enim tot principes, tot duces, tot milites, tot pedites sine rege, sine imperatore dimicantes eatenus audivit? Neque siquidem in isto exercitu alter alteri praeftuit, alius alii imperavit etc.*; Guibert von Nogent, Gesta Dei I, 1 (RHC hist. occ. 4, 123): *sine domino, sine principe, solo videlicet Deo impulsore*; Ekkehard, Hierosolymita c. 6 (RHC hist. occ. 4, 16): *Mira autem et inaestimabili divinitatis dispensatione tot Christi membra, linguis, tribubus et nationibus differentia, subito in unum Christi caritate conglutinati coaluerunt corpus, uno omnes Christo rege, sed singulis singulae gentes procuratae ducibus.* – Neben den größeren Kampfgruppen der Kreuzfahrerfürsten gab es auch Kontingente, die zunächst ohne eigene einheitliche Führung aufbrachen, vgl. etwa die Schilderung der Kreuznahme des Normannen Bohemund bei Gaufrid Malaterra IV, 24 (MURATORI² 5, 1, S. 102): *Boamundus... videns plurimam multitudinem per Apuliam (sed sine principe) illorsum accelerare, princeps exercitus, sibi eos allegando, fieri volens...*

³²⁰ Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 2 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 729).

³²¹ Vgl. oben Bd. 1, 225. Zu den Judenverfolgungen vgl. weiterhin PRAWER, Hist. du royaume de Jérusalem 1, 181 ff.; EIDELBERG, The Solomon Bar Simson Chronicle, S. 282 ff.; LIEBESCHÜTZ, The crusading movement, S. 97 ff.; SHAPIRO, Jews and christians, S. 725 ff.; SYNAN, The popes and the jews; WAAS, Volk Gottes und militia Christi, S. 410 ff.

erörtert worden, vor allem von Villey und Brundage³²². Hier mag es deshalb mit einigen stichworthaften Hinweisen sein Bewenden haben.

Die Kreuznahme, zunächst noch ein formloser Akt, wohl meist vor einem Bischof, Abt oder Ortsgeistlichen vollzogen, wurde durch das Anheften und Tragen von Stoffkreuzen kundgetan. Wahrscheinlich hat Urban bei seinen Aufrufen davon gesprochen, daß der gefährvolle, entbehrungsreiche Kriegszug für Gott und die Religion des Kreuzes und gegen die Feinde des Kreuzes einem Kreuztragen gleichkomme, daß die Kreuzfahrer dieses Unternehmen als Buße für ihre Sünden auf sich nehmen sollten, so wie einst Christus selbst das Kreuz getragen habe und daß Jerusalem der Ort des Kreuzes sei. Und wie er jenen Zuruf »Gott will es«, der vielleicht nur eine Wiederholung seiner eigenen Worte gewesen ist, aufgriff und zur Devise werden ließ, so hat er dann auch das Anheften des Kreuzes als Kampf- und Erkennungszeichen für die Kreuzfahrer aufgenommen, wenn nicht sogar selbst veranlaßt³²³.

In Piacenza im Frühjahr 1095 hatte Urban seinen Aufruf zur Byzanzhilfe mit der Forderung verbunden, man solle sich eidlich zum Orientzug und zur Hilfeleistung für den Kaiser verpflichten³²⁴. Seit seinem Aufruf in Clermont hat der Papst sicherlich auch die einmal vollzogene Kreuznahme als einen Rechtsakt mit verbindlicher Verpflichtung angesehen, als eine Art Gelübde, *votum* (JL 5608), wenngleich die kirchliche Lehre von dieserart Gelübde damals noch nicht voll ausgebildet war³²⁵.

³²² VILLEY, *La croisade*, S. 119 ff.; DERS., *L'idée de croisade*, S. 577 ff.; BRUNDAGE, *Medieval canon law*, S. 30 ff., 115 ff.

³²³ Robert von Reims, *Hist. Iherosol.* I, 2 (RHC hist. occ. 3, 729 f.); Balderich von Dol, *Hist. Jerosol.* I, 5 (RHC hist. occ. 4, 16); Ekkehard, *Hierosolymita* c. 6 (RHC hist. occ. 5, 15); Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.* I, 4, 4 (HAGENMEYER S. 140 f.); *Anonymi Gesta* c. 4 (BRÉHIER S. 18; HILL S. 7); vgl. auch *Gesta* c. 1 (BRÉHIER S. 3 f.; HILL S. 1 f., *Kreuzpredigt*); Guibert von Nogent, *Gesta Dei* II, 5 (RHC hist. occ. 4, 140).

³²⁴ Bernold, *Chron. a. 1095* (MGH SS 5, 462).

³²⁵ BRUNDAGE, *Medieval canon law*, S. 30 ff.; VILLEY, *La croisade*, S. 119 ff. Daß Urban über säumige Kreuzfahrer oder solche, die schon vorzeitig das Unternehmen aufgaben und zurückkehrten, die Exkommunikation oder die Acht verhängt habe, berichtet Guibert von Nogent, *Gesta Dei* II, 5 (RHC hist. occ. 4, 140: *ut exlex perpetuo haberetur praecepit*), wohl erst auf dem Stand einer späteren Entwicklung, deren Tendenz während des Kreuzzuges sichtbar wird, vgl. Bohemund im Kreuzfahrerbrief an Urban aus Antiochia vom 11. Sept. 1098 (HAGENMEYER, *Kreuzzugsbriefe* Nr. 16, S. 165); Schreiben des Patriarchen Simeon von Jerusalem und des Bischofs Ademar von Le Puy an die abendländischen Christen aus Antiochia 1097 (HAGENMEYER, a. a. O., Nr. 6, S. 142); Paschalis II. JL 5812 von 1099 (HAGENMEYER, a. a. O., Nr. 19, S. 175). Es ist wenig wahrscheinlich, daß Urban selbst schon solche Maßnahmen getroffen hat. Dennoch scheint NORTH, *Heiliger Krieg*, S. 120 ff., zu weit zu gehen, wenn er den Gelübdecharakter

Mit der Kreuznahme trat der Kreuzfahrer in einen besonderen Rechtsstatus ein, der sonst nur für die Waffenlosen und des Kampfes rechtlich oder physisch Unfähigen vorgesehen war. Auch dies war etwas Neues ohne Präzedenzfall. Die sich allmählich präzisierende Institution des Kreuzfahrerschutzes, die in Ansätzen offenbar auf Urban II. zurückgeht, scheint aus einer Kombination des Prinzips des Gottesfriedens mit dem Rechtsstatus der Pilger hervorgegangen zu sein. Die Kreuzfahrer, ihre Familien, ihr Hab und Gut sollten während des ganzen Unternehmens unter Friedens- und Rechtsschutz stehen³²⁶, auch die von ihnen beim Aufbruch getroffenen Rechtsverfügungen sollten besondere Rechtsgarantie erhalten³²⁷, und schon das äußerlich sichtbar getragene Kreuzzeichen sollte *securitas* verleihen³²⁸.

Sonstige Einzelbestimmungen Urbans sind aus den bereits zitierten Papstbriefen an die Bolognesen und die Vallombrosaner bekannt³²⁹, etwa die Mahnung, nur Ritter und kampffähige Leute sollten in den Orient ziehen³³⁰, Jungverheiratete nur im Einvernehmen mit ihren Frauen, Mönche und Geistliche sollten grundsätzlich nicht, ausnahmsweise mit ausdrücklicher Genehmigung der Bischöfe und Äbte, teilnehmen, während Urban gegen die Teilnahme von Bischöfen offenbar nichts einzuwenden hatte. Sie besaßen in der Seelsorge und in der Wahrung des Kreuzzugsgeistes besondere Autorität gegenüber den Kreuzfahrern, waren auch in der Lage, selbst Kreuzfahrer zu rekrutieren, und wer von diesen meist adeligen Prälaten mitzog, der saß wohl auch gut zu Pferd, wie der Chronist von Le Puy über Bischof Ademar berichtete³³¹. «Kriegerische»

der Kreuznahme für Urbans Zeit gänzlich abstreitet, vgl. auch MAYER in seinem Literaturbericht, S. 678 f.

³²⁶ Vgl. VILLEY, *La croisade*, S. 151 ff.; BRUNDAGE, *Medieval canon law*, S. 159 ff.; auch FRIED, *Päpstlicher Schutz*, S. 105 ff. – Konzil zu Clermont can. 9 (SOMERVILLE, *The Councils of Urban II*, S. 124 mit Anm. 14, MANSI, *Conc.* 20, 902, can. 8); PFLUGK-HARTTUNG, *Acta* 2, 161 Nr. 194 can. 2, SOMERVILLE, a. a. O., S. 108.

³²⁷ Urkunde Raimunds von St.-Gilles von 1096 (HGL 5, 748 Nr. 395; Gall. Christ. 2, 229 f. Instr. Eccles. Aniciens. Nr. 11).

³²⁸ Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 5 (RHC hist. occ. 4, 16): ... *inquit* (Urban II.) *debetis vobis crucem coaptare vestris in vestibus, quatinus et ex hoc tutiores incedatis* ...

³²⁹ Vgl. oben S. 389 ff., Anm. 255 ff. und 258 ff.

³³⁰ Vgl. dazu auch Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 2 (Kreuzpredigt) (RHC hist. occ. 3, 729). Auch sonst lassen alle Kreuzzugshistoriographen deutlich erkennen, daß es dem Papst um Ritter, um *militia*, geht.

³³¹ ... *facilis ad omne bonum, gracilis ad equitandum* ... (Chron. S. Petri Aniciens., CHEVALIER, Cartul. de l'abbaye de St.-Chaffre de Monastier et Chronique de St.-Pierre du Puy c. 426, S. 163, RHC hist. occ. 5, 354 [Gesta Ademari]); vgl. auch Robert von Reims, Hist. Iherosol. I, 4 (RHC hist. occ. 3, 731) zu Ademar: *utroque scientia peritissimum* – gemeint ist hier wohl Erfahrung in geistlichen und weltlichen Dingen;

Bischöfe gab es damals genug, und wenn ihnen auch keine Kampftätigkeit zugedacht war, so waren doch gerade in ihrem Falle geistliche und militärische Funktionen nicht immer konsequent voneinander zu trennen, wie etwa auch die Geschichte Ademars von Le Puy beim Kreuzzug zeigt.

Vielleicht hatte Urban anfangs an ein großes südfranzösisches Heer unter militärischer Führung des Grafen Raimund von Toulouse-St.-Gilles und unter geistlicher Führung des Bischofs Ademar von Le Puy gedacht³³². Hatte er doch gerade diese beiden Persönlichkeiten gleich zu Beginn seiner Frankreichreise aufgesucht, von Le Puy aus dann auch die Einladungen für das Konzil zu Clermont ergehen lassen. Als aber in der Folge seines allgemein gehaltenen Aufrufs eine weiter ausgreifende Kreuzzugsbewegung entstand, hat er die weitere Entwicklung, die Bildung regionaler und lokaler Kampfgruppen unter eigenen Fürsten und Adelsherren als Anführern offenbar sich selbst überlassen, ohne ein einheitliches Oberkommando zu schaffen. Wenn Hugo von Vermandois tatsächlich eine Petersfahne mit sich geführt hat, wie Anna Komnena berichtet³³³, so bedeutet dies keineswegs, daß er etwa den Oberbefehl über das Kreuzheer erhalten hätte. Es blieb in der Folge bei der regionalen Zusammensetzung eines großen abendländischen Kreuzheeres, dessen mentale Einheit der Bischof Ademar als Stellvertreter des Papstes sichern sollte. Ademar wurde noch zu Ende des Konzils in Clermont, im Anschluß an den Kreuzzugsaufruf, offiziell zum päpstlichen Kreuzzugslegaten ernannt, dem sich alle anschließen und dessen geistlichen Anordnungen alle gehorchen sollten³³⁴. Paschalis II. hat dieses Prinzip des Kreuzzugslegaten in Stellvertretung des Papstes beibehalten³³⁵.

Guibert von Nogent, *Gesta Dei* II, 13 (RHC hist. occ. 4, 148): *et militaris dispositionis sagacitate mirandus*.

³³² Äußerungen im Bericht des Balderich von Dol und in der Vita des Geoffroy du Châlard scheinen darauf hinzudeuten; Balderich, *Hist. Jerosol.* I, 5 (RHC hist. occ. 4, 16, mit Bezug auf Raimund und Ademar): *Ecce, Deo gratias, jam Christianis ituris duo ultronei processere viri: ecce sacerdotium et regnum; clericalis ordo et laicalis ad exercitum Dei conducendum concordant. Episcopus et comes, Moysen et Aaron nobis reimaginantur*. Vita b. Gaufridi (ARBELLOT, *Chevaliers Limousins*, S. 70, Kreuzpredigt Urbans): *Religiosis praecipimus auctoritate apostolica, ut ipsi fiant duces exercitus, Moysen et Josue imitantes, qui populum Israel per multa discrimina fidelissime regebant*. Es ist charakteristisch, wie hier zum einen die zeitgenössische Idee vom Zusammenwirken der beiden Gewalten Regnum und Sacerdotium, zum andern das alttestamentliche Typenvorbild des Volkes Israel zum Vorschein kommen.

³³³ Anna Komnena, *Alexias* X, 7, 1 (LEIB 2, 213 f.).

³³⁴ Robert von Reims, *Hist. Hierosol.* I, 3-4 (RHC hist. occ. 3, 730 f.); Balderich von Dol, *Hist. Jerosol.* I, 5 (RHC hist. occ. 4, 15 f.); Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.* I, 4, 1 (HAGENMEYER S. 138 f.); Guibert von Nogent, *Gesta Dei* II, 5 (RHC hist. occ. 4, 140); Ekkehard, *Hierosolymita* c. 6 (RHC hist. occ. 5, 16); Chron. S. Petri Aniciens. (CHEVALIER, *Cartul. de St.-Chaffre et Chron. de St.-Pierre du Puy*, S. 163 und HGL 5, 24);

War Ademar sozusagen der allgemeine, oberste «Armeebischof», so fanden sich bei den verschiedenen Kampfgruppen außer den sonst mitziehenden Bischöfen noch andere «Feldgeistliche», denen der Papst entsprechende seelsorgerliche Funktionen übertrug, womit er wohl der regionalen Zusammensetzung des Kreuzheeres und auch den sprachlichen Erfordernissen der Seelsorge Rechnung zu tragen suchte. In solcher Rolle der Militärseelsorge bei regionalen Verbänden erscheinen etwa Arnulf von Choques, Kaplan des Herzogs von der Normandie, und Alexander, Kaplan des Grafen Stephan von Blois³³⁶. So treten in der Situation des Kreuzzugs die Hof- und Privatgeistlichen, Adelskapläne, hervor, deren Existenz man sonst kirchenrechtlich nicht gerne sah und nur mit besonderer Genehmigung des zuständigen Bischofs duldet³³⁷. Wie schon in der Frage der Teilnahme von Klerikern und Mönchen am Kreuzzug allgemein, so galt auch hier eine Ausnahmeregelung im Interesse der Seelsorge; denn der Kreuzzug erforderte Seelsorge, ständige Wahrung und gegebenenfalls Wiederherstellung des echten Kreuzzugsgeistes und jenes eigenartigen Gnadenzustandes, dessen die Kreuzfahrer zur Erfüllung des Werkes Gottes bedurften. Immer wieder berichteten die Kreuzzugschronisten von der Notwendigkeit und der Praxis solcher Seelsorge, die zur Sicherung der Gnade Gottes und des Sieges beitrug.

Ob Urban weitere Einzelmaßnahmen zur Rekrutierung, militärischen Organisation und Finanzierung des Kreuzzuges getroffen hat, wird aus der Kreuzzugshistoriographie nicht ersichtlich. Es scheint, daß er zunächst nur allgemein dazu aufgerufen hat, Person und Habe einzusetzen (*personas et res exponere*)³³⁸,

JL 5608, Schreiben Urbans an die Flandrer (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 2, S. 136 f.). Vgl. auch das Selbstzeugnis Ademars in seinem gemeinsam mit dem Patriarchen Simeon verfaßten Rundschreiben von 1097 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 6, S. 141): *qui ab Urbano papa suscepit curam christiani exercitus*. Vgl. auch den Kreuzfahrerbrief an Urban vom Sept. 1098 aus Antiochia: *quem tuum vicarium nobis commiseras* . . . (HAGENMEYER, a. a. O., Nr. 16, S. 164).

³³⁵ Paschalis II. an die Kreuzfahrer, JL 5835 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 22, S. 179).

³³⁶ Clarius, Chron. S. Petri Vivi Senonens. (DURU, Bibl. hist. de l'Yonne 2, 535 f., Neuedition von BAUTIER-GILLES, Chron. de St.-Pierre-le-Vif de Sens, S. 184 ff.); Arnulf und Alexander sind vermutlich bei Urbans Begegnung mit den entsprechenden Kreuzfahrergruppen in Lucca (JL 1, 690, HAGENMEYER, Chronologie Nr. 90 [S. 258], S. 45) dem Papst vorgestellt und von ihm bestätigt oder ernannt worden. Vgl. MAYER, Zur Beurteilung Ademars, S. 550 ff.; RICHARD, Quelques textes, S. 420 ff.; FOREVILLE, Un chef de la première croisade, S. 377 ff. – Auch andere Kreuzfahrer haben offenbar eigene Seelsorgsgeistliche mit auf Kreuzfahrt genommen, vgl. BOUDET, Cartul. de St.-Flour, S. CCVII.

³³⁷ Konzil von Clermont can. 16, SOMERVILLE, The Councils of Urban II, S. 78 und S. 82 (can. 40), MANZI, Conc. 20, 817 (can. 18).

³³⁸ JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 3, S. 137);

und daß er dazu erklärt hat, die Reicheren sollten dabei die Ärmeren versorgen, ausrüsten und anführen³³⁹. Im ganzen rekrutiert, organisiert und finanziert sich der Kreuzzug selbst. Wie dies konkret im einzelnen vor sich ging (Finanzierung etwa durch Verkauf, Verpfändung oder leihweise Überlassung von Besitz), lassen vor allem die Kreuzfahrerurkunden noch erkennen. Immerhin erfährt man zufällig und gelegentlich, daß der Papst sich doch auch um Einzelheiten gekümmert haben muß. So weist Bischof Lambert von Arras in einem Brief an den Bischof von Soissons darauf hin, daß der Papst verboten habe, die Kreuzfahrt etwa aus unrechtmäßigem Besitz oder anderen geschuldeten Geldmitteln zu finanzieren³⁴⁰, und Papst Paschalis II. bezieht sich in einem Rundschreiben an den Episkopat und die Äbte Galliens von 1099 ausdrücklich auf eine Verfügung Urbans II., daß den nach erfolgreichem Kreuzzug zurückkehrenden Kreuzfahrern all ihr Eigentum wieder zurückerstattet werden müsse³⁴¹.

Schließlich hat Urban, der Vorbereitung des Unternehmens genügend Anlaufzeit lassend, einen Abmarschtermin für das Kreuzheer unter Ademars Leitung festgelegt und bekannt gemacht: den 15. August 1096³⁴². Die Wahl der Marschroute hat man offenbar den verschiedenen Kampfgruppen selbst überlassen. Nach seiner Ernennung zum päpstlichen Kreuzzugslegaten hat jedoch Ademar, sicher im Einvernehmen mit dem Papst, den Kreuzfahrern einen Sammelpunkt im Orient gegeben und durch Boten überall anzeigen lassen: Konstantinopel. Dort sollten sich die abendländischen Streitkräfte zusammenfinden, und von dort aus sollte der Kampf «gegen Türken und Sarazenen» seinen Ausgang nehmen³⁴³. Damit wird die Orientierung des Kreuzzugs nach Byzanz hin deutlich.

Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 8 (HAGENMEYER S. 137 f.): *propriis locatis sumptibusque collectis* sollen die Kreuzfahrer ohne Verzug aufbrechen.

³³⁹ Robert von Reims, Hist. Hierosol. I, 2 (RHC hist. occ. 3, 729).

³⁴⁰ Lambert von Arras, epist. 22 (MIGNE PL 162, 656): *Istud etiam prohibitum esse scitis a domino papa, ne quis in hac via alterius substantiam deferat*.

³⁴¹ Paschalis II., JL 5812 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 19, S. 175), mit der Vermutung, die Verfügung sei schon auf dem Konzil zu Clermont erlassen worden (S. 407).

³⁴² Urbans Schreiben an die Flandrer, JL 5608 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 2, S. 137); vgl. oben S. 386 f., Anm. 254. Demgegenüber ist die Angabe Fulchers von Chartres, Hist. Hierosol. I, 3, 8 (HAGENMEYER S. 138), wonach der Papst beim Aufruf in Clermont als Aufbruchstermin schon das kommende Frühjahr genannt habe, wohl irrig oder aufgrund des vorzeitigen Aufbruchs des «Volkskreuzzugs» nachträglich angeführt. Doch ist es möglich, daß man zuerst an das Frühjahr 1096 gedacht, dann, zumal als die Bewegung sich zu differenzieren und auszuweiten begann, eine längere Vorbereitungszeit für notwendig gehalten und den Termin auf den 15. August verschoben hat. Im übrigen hat Urban selbst noch während des Jahres 1096 in Frankreich zum Kreuzzug aufgerufen.

³⁴³ Chron. S. Petri Aniciens. c. 426 (HGL 5, 24 und CHEVALIER, Cartul. de St.-

Urbans Kreuzzug und Byzanz

Die Ereignisgeschichte des ersten Kreuzzugs im Orient vom Anmarsch der Kreuzfahrer nach Konstantinopel über die dortigen Vorgänge und das weitere Geschehen bis zum vorläufigen Ende des Kreuzzugs mit der Eroberung Jerusalems ist bekannt und bedarf hier keiner erneuten Darstellung. Auch berichten die Quellen vom Verhältnis der Kreuzfahrer zum byzantinischen Kaiser und der orientalischen Kirche und von der Entwicklung dieser Beziehungen in verschiedenen charakteristischen Episoden. Auf die Frage jedoch, wie Urban sich vor allem dieses Verhältnis zu Byzanz und die praktische Verwirklichung seines Kreuzzugs im Orient gedacht hat, und was er etwa an vorsorglichen Maßnahmen getroffen oder wenigstens an Anregungen gegeben hat, läßt sich nur mit Vermutungen antworten.

Man erfährt zunächst nur noch, daß in Clermont bestimmt wurde, die Kreuzfahrer sollten sich in Konstantinopel sammeln und von dort aus die militärischen Operationen beginnen – allem Anschein nach also im Zusammenwirken mit Byzanz. Auch wird, eher nebenbei, einmal berichtet, daß Urban im Jahre 1098 den Plan gefaßt hat, selbst in den Orient zu reisen, um dort nach dem Rechten zu sehen³⁴⁴. Ferner gibt es noch einige Korrespondenzspuren, die zeigen, daß Kaiser Alexios I. während des Kreuzzugs mit Montecassino (Abt Oderisius) in Verbindung gestanden hat³⁴⁵. Schließlich wird von Urbans letztem Konzil in Rom 1099 überliefert, daß der Papst dort nochmals zur Teilnahme am Kreuzzug aufgerufen hat³⁴⁶. Wie schon für die päpstlich-byzantinischen Verständigungsverhandlungen von 1089, so sind auch für die Beziehungen des Papstes zu Byzanz anläßlich des Kreuzzugs keine Quellen von Urbans Seite überliefert, diesmal auch keine entsprechenden byzantinischen Quellen, und auch die westlichen Kreuzzugsquellen teilen hierzu nichts mit.

Chaffre et Chron. de St.-Pierre du Puy, S. 163, auch RHC hist. occ. 5, 354, als Gesta Ademari): . . . *misit legatos suos per provincias usquequaque, ut omnes milites Christi congregarentur citra Constantinopolim, ut inde esset transitus ad Turcos et Agarenos.*

³⁴⁴ Rundschreiben von Klerus und Volk von Lucca, Okt. 1098 (RIANT, Inv. Crit. Nr. 116, S. 184 und Append. IV, S. 224; HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 17, S. 167). HOLTZMANN, Bohemund von Antiochia und Alexios I., NA 50 (1935), S. 272 ff., 280 ff.

³⁴⁵ DÖLGER, Reg. Nr. 1207 (Aug. 1097) und Nr. 1208 (Juni 1098); HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 5, S. 140 f. und Nr. 11, S. 152 f.; HOFFMANN, Chronik und Urkunde, S. 107 Nr. 146-147 – zwei Schreiben, in denen der Kaiser zunächst mitteilt, daß es um den Kreuzzug gut stehe, dann, in Beantwortung der ausdrücklichen Bitte des Abts, daß er, der Kaiser, den Kreuzfahrern alle erdenkliche Unterstützung zukommen lasse; von Urban II. ist dabei nicht die Rede. Vgl. auch LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 227 ff.

³⁴⁶ JL 1, 700; Bernold, Chron. a. 1099 (MGH SS 5, 466).

Wenn Urban, was hier angenommen wird, bei Ausrufung und Organisation seines Kreuzzugs unter dem Eindruck des byzantinischen Hilfsersuchens von Piacenza³⁴⁷ einerseits und unter dem Einfluß seiner Reconquista-Idee andererseits stand, und wenn, was hier ebenfalls vermutet wird, seine Hoffnung auf eine bessere Verständigung mit Byzanz und der griechischen Kirche noch nicht erloschen war, so muß der Papst sich um eine, wenn auch noch so vage konzipierte Zusammenordnung des Kreuzzugs mit Byzanz gekümmert haben, aus der sich eine Zusammenarbeit der Kreuzfahrer und Byzantiner bei Reconquista und Restauratio ergeben sollte. Er hatte ein höchst ansehnliches kriegstüchtiges Ritterheer als eindrucksvolle und wirksame Reconquista-Hilfe für den Orient zusammengebracht – zugleich Manifestation abendländisch-christlicher Solidarität mit Byzanz und den Orientchristen und Demonstration päpstlicher Autorität und Führungsgewalt im Westen. Dieses Ritterheer war nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ mehr und etwas anderes als eine bloße Söldnertruppe, die zur Verfügung des Kaisers in die byzantinische Armee eingegliedert und je nach militärischen Erfordernissen da oder dort eingesetzt werden konnte; es war mehr und anderes als Kaiser Alexios erbeten hatte und erwarten konnte. Das abendländische Kreuzheer, unter der geistlichen Leitung eines Legaten als päpstlichen Stellvertreters, unter diverser militärischer Führung angesehener Fürsten und mit dem Ziel der Befreiung der orientalischen Kirche, vor allem Jerusalems, erschien nun als ein eigenständiger Verbündeter von Byzanz. Der *populus christianus* des Westens sollte als *exercitus Dei* im Orient die Taten Gottes vollbringen, jene Reconquista, Befreiung, Zeiten- und Herrschaftswende vornehmen, die man im abendländischen Westen, in Spanien und Sizilien, erlebte; und man darf es für wahrscheinlich halten, daß Urban darin auch zugleich eine überzeugende «Vorleistung» der abendländischen Christenheit und Kirche für eine bessere Verständigung und engere Verbindung zwischen Lateinern und Griechen und schließlich auch zwischen Papst und Patriarchen gesehen hat. Mit dem Kreuzzug trat das ganze Verhältnis zwischen Papsttum und Byzanz in ein neues Stadium, und ganz von selbst entstand der keineswegs problemlose doppelte Zusammenhang von politisch-militärischer Kooperation zwischen Kreuzzug und Byzanz und religiöser Verständigung und Einheit der lateinischen und griechischen Christen, die sich nun auf neue Weise begegneten. Schien sich doch jetzt die Idee des Papstes zu verwirklichen, daß die einen zur Unterstützung und Befreiung der anderen in den Kampf zogen.

In dieser Situation wird der Papst sich wohl kaum damit begnügt haben,

³⁴⁷ Vgl. auch Ekkehard, Hierosolymita c. 5-6 (RHC hist. occ. 5, 14-15); Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 1, 3 und I, 3, 3 (HAGENMEYER S. 121 und S. 133 f.); Guibert von Nogent, Gesta Dei II, 1 (RHC hist. occ. 4, 135). – Zur Bedeutung von Piacenza vgl. oben S. 184 ff. mit Anm. 346-352, auch S. 378 mit Anm. 228-230.

nur noch den Sammelpunkt Konstantinopel festzulegen und alles andere allein der göttlichen Vorsehung zu überlassen. Er wird vor allem seinem Legaten Ademar, wohl auch dem Grafen Raimund von St.-Gilles und vermutlich auch jenen Kreuzfahrern, denen er im Herbst 1096 in Lucca begegnete, Robert von Normandie, Stephan von Blois und Robert von Flandern³⁴⁸, gewisse Instruktionen und Ratschläge erteilt haben, was ihr Verhalten im Orient, besonders gegenüber den Byzantinern, betraf. Da die Quellen keinen Aufschluß darüber geben, bleibt allenfalls der freilich problematische Rückschluß auf gewisse päpstliche Anweisungen aus dem tatsächlichen Verhalten Ademars, Raimunds und anderer Kreuzfahrer, die mit Urban in persönlichem Kontakt gestanden hatten; sie alle, besonders Ademar und Raimund, waren und blieben auch später auf Verständigung und Zusammenarbeit mit Byzanz bedacht.

Der Papst wird sehr wahrscheinlich auch mit dem byzantinischen Kaiser selbst in Verbindung getreten sein, zumal nachdem Konstantinopel als Sammelpunkt für die Kreuzfahrergruppen festgelegt worden war. Das Fehlen einer eigentlich selbstverständlichen päpstlich-kaiserlichen Korrespondenz über den Kreuzzug hat im 16. Jahrhundert die Fälschung eines Schreibens Urbans an Alexios durch einen italienischen Historienamateur (1574) veranlaßt, das lange als echtes Schreiben gegolten hat und erst durch Riant entlarvt worden ist³⁴⁹. Diese Fälschung ist vielleicht angeregt worden durch die im späteren 15. Jahrhundert verfaßte (1532 und 1544 gedruckte) Kreuzzugsgeschichte des italienischen Humanisten Accoltus (Benedetto degli Accolti), der von einem Brief Urbans an Kaiser Alexios, mit Ankündigung des Kreuzzugs und Bitte um dessen Unterstützung berichtet, sowie von einer entsprechenden Antwort des Kaisers und deren allgemeiner Veröffentlichung, die bei den Kreuzfahrern das Gefühl der Sicherheit und Zufriedenheit ausgelöst habe³⁵⁰. Ähnlich berichtet, ebenfalls erst im 16. Jahrhundert, ein französischer Autor einer Kreuzzugsgeschichte, Aubert (1559), von einem Schreiben Urbans an Alexios I. und einer Antwort des byzantinischen Kaisers an den Papst³⁵¹. Riant wollte diese späten Nachrichten nicht unbeachtet lassen und hat in seinem *Inventaire critique* eine solche Kreuzzugskorrespondenz zwischen Papst und Kaiser für das Jahr 1096 angenommen, wobei er das päpstliche Schreiben auch aus einem Brief Alexios' I. an den Abt von

³⁴⁸ HAGENMEYER, *Chronologie* Nr. 90, zu 25. Okt. 1096, S. 45 (258); Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.* I, 7, 1 (HAGENMEYER S. 163 f.).

³⁴⁹ JL † 5675 (RIANT, *Inv. crit.* Nr. 64, S. 124 ff.; HAGENMEYER, *Kreuzzugsbriefe*, S. 7 f.).

³⁵⁰ BENEDICTI DE ACCOLTIS *Hist. Godefridi seu de bello a christianis contra barbaros gesto* I, 5 (RHC hist. occ. 5, 539); zu Accoltus vgl. a. a. O., S. CXXXV ff.; BLACK, Benedetto Accolti, S. 39 ff.; Riant, *Inv. crit.*, S. 127 und Nr. 48, S. 112 f.

³⁵¹ Riant, *Inv. crit.* Nr. 48, S. 112 f. und Nr. 51, S. 117; DÖLGER, *Reg.* Nr. 1180.

Montecassino erschließen wollte; aber der entsprechende Kaiserbrief stammt aus dem Jahre 1111/1112 und ist als Grundlage für ein Schreiben Urbans nicht zu verwenden³⁵². Ob diese Mitteilungen von Accoltus und Aubert auf verlorene Quellen zurückgehen oder aus rationalen Erwägungen der Humanisten hervorgegangen sind oder auf der Kenntnis von späterer Korrespondenz zwischen Rom und Byzanz, etwa beim 2. Kreuzzug, beruhen, muß dahingestellt bleiben³⁵³. Eine Botschaft Urbans an den byzantinischen Kaiser wird man jedoch vermuten dürfen, auch wenn es keine zeitgenössischen Nachrichten darüber gibt; über den Inhalt dieser Botschaft lassen sich, auch aus dem Rückblick vom tatsächlichen Verhalten der Kreuzfahrer und der Byzantiner, keine Aussagen machen.

Zwei nur hypothetische Erwägungen seien hier noch angeschlossen: Vielleicht stand die im Sommer 1096 neu eröffnete päpstliche Ungarnpolitik, mit der Urban den König Koloman für sich zu gewinnen suchte, nicht nur im Zeichen einer sich erweiternden Obedienzpolitik, sondern auch im Zusammenhang mit dem Kreuzzug – Sicherung des Anmarschweges der Kreuzfahrer nach Konstantinopel; aber in seinem Schreiben an den Ungarnkönig sagt Urban über den Kreuzzug nichts³⁵⁴. Auch bleibt es bloße Vermutung, daß der Papst etwa schon bei seinem Appell an Genua 1096³⁵⁵ an Seetransport oder weitere Versorgung, maritime Ausstattung und Unterstützung der Kreuzfahrer durch italienische Seestädte (wie später auch Pisa und Venedig) gedacht haben könnte.

Daß der Kreuzzug auf Kooperation mit Byzanz angelegt und angewiesen war, hat Urban wohl von vornherein erkannt und auch so vorgesehen, als er die Kampfgruppen seines Kreuzheeres nach Konstantinopel dirigieren ließ. Auch bei den Kreuzfahrern hat man das eingesehen, und nicht anders dachte der byzantinische Kaiser, der ja ohnehin westliche Byzanzhilfe erwartete³⁵⁶. Aber

³⁵² Riant, *Inv. crit.* Nr. 48, S. 112 f. (Schreiben Urbans II. und der Kreuzfahrer an den Kaiser); zu dem von Riant herangezogenen Kaiserbrief vgl. Chalandon, *Essai*, S. 158 und S. 261; Dölger, *Reg.* Nr. 1264. Riant, *Inv. crit.* Nr. 51, S. 117 (Antwortschreiben Alexios' I. an den Papst); auch Dölger, *Reg.* Nr. 1180, verzeichnet ein für 1096 anzunehmendes, verlorenes Kaiserschreiben.

³⁵³ Zu dieser Korrespondenz zwischen Kaiser Manuel I., Papst Eugen III. und König Ludwig VII. von Frankreich vgl. Dölger, *Reg.* Nr. 1348-1349 vom Jahre 1146. Inhaltlich beziehen sich die Kaiserbriefe jedoch nur auf die Verträge der Kreuzfahrer mit Kaiser Alexios I. von 1097, nicht auf Urban II. selbst. Vgl. ähnlich auch Manuel I. an Papst Alexander III. von 1180, Dölger, *Reg.* Nr. 1533.

³⁵⁴ JL 5662 (Migne PL 151, 480 ff.); vgl. oben Bd. 1, S. 167.

³⁵⁵ Vgl. oben Anm. 233, S. 379. Über die praktische Wirkung der genuesischen Flottenhilfe: Raimund von Aguilers, *Liber* (Hill S. 49, 59, 105, 108, 134 u. ö.). – Allgemein, jedoch ohne Bezugnahme auf Urban II., Mollat, *Problèmes navals de l'histoire des croisades*, S. 345 ff.

³⁵⁶ Fulcher von Chartres, *Hist. Hierosol.* I, 9, 3 (Hagenmeyer S. 178 f.): *Erat enim*

wie sich Urban diese Zusammenarbeit konkret vorgestellt hat und welche Vor-sorge er dafür getroffen hat, wissen wir nicht. Vielleicht deutet das Fehlen einer einheitlichen zentralen militärischen Organisation auch darauf hin, daß man die strategische Planung und Gesamtführung dieser Orienteconquista dem byzantinischen Kaiser überlassen wollte. Auch reichte das, was die Kreuzfahrer zunächst zur Finanzierung der Kreuzfahrt aufbringen konnten, für die Kriegsführung im Orient nicht aus, man besaß vorerst auch noch keinen Stützpunkt außer Byzanz und den ihm verbliebenen Positionen in Kleinasien. So blieb für die ganze Versorgung des Kreuzheeres, die Logistik, nur die orientalische Reconquista-Macht Byzanz, wie Kaiser Alexios in seinem Brief an den Abt Oderisius hervorhob³⁵⁷.

Daß er mit seinem Unternehmen weit über die Vorstellungen des Kaisers hinausging, wußte Urban nicht nur, er wollte es; er entsandte ein bedeutendes abendländisches Reconquista-Heer, das nun wirklich etwas erreichen, einen großen Durchbruch und Eroberungserfolg ermöglichen konnte, und er bot eine «Vorleistung», dergegenüber sich weder der Kaiser noch die griechische Kirche in der Frage der Einheit und Verständigung mit dem Papsttum länger versagen konnten. Wahrscheinlich dachte er sich die Sache in Analogie zur abendländischen Reconquista, versetzte Byzanz in die Stellung von Kastilien und Aragon, rückte den byzantinischen Kaiser in die Position des größten christlichen Reconquista-Fürsten und faßte den Kreuzzug selbst als massive Reconquista-Hilfe auf, die auch schon ein weitgestecktes Ziel hatte: Jerusalem. An das byzantinische Mißtrauen gegenüber einer so geballten «fränkischen» Streitmacht, bei der sich (auch wenn Urban das wahrscheinlich hatte vermeiden wollen) der alte Erzfeind Boheimund befand, an die religiöse, aber auch politische und militärische Verständnislosigkeit der Byzantiner gegenüber dem abendländischen Kreuzzug, so wie er

omnibus hoc necesse, ut sic cum imperatore amicitiam consolidarent, sine cuius consilio et auxilio nostrum iter nequivimus expedire...; Lupus Protospatarius, Ann. Baren. a. 1096 (MGH SS 5, 62): Überfahrt der Normannen nach Konstantinopel, *quatenus cum Alexii imperatoris auxilio bellandum cum paganis pergerent Hierusalem*; Robert von Reims, Hist. Iherosol. II, 17 (RHC hist. occ. 3, 748): man wird mit dem Kaiser einig, *quoniam plerosque angebat necessitas rerum temporalium*; Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 20-21 (RHC hist. occ. 4, 25); Gesta Francorum c. 6 (BRÉHIER S. 30, HILL S. 12): Die Kreuzfahrer leisten dem Kaiser den verlangten Eid, *quia multa coacti erant necessitate*. – Kaiser Alexios I. an Abt Oderisius (1098), DÖLGER, Reg. Nr. 1208; zur Absicht und Erwartung Alexios' I. vgl. auch die in der Bibliographie genannten Abhandlungen von CHARANIS.

³⁵⁷ DÖLGER, Reg. Nr. 1208 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 11, S. 153): Er helfe den Kreuzfahrern nach Kräften, *et nisi imperium meum ita operatum fuisset in eis et adjuvasset eos post Deum, quis alter adiutorium praebuisset eis? Et neque iterum piget imperium meum auxilium dare eis...*

sich ihnen dann darstellte, an die Problematik, die sich für die bisherige byzantinische Islampolitik mit der Idee einer fränkisch-byzantinischen Großoffensive ergeben mußte, schließlich auch an praktisch-technische Schwierigkeiten für die Byzantiner, mit dem ganzen Kreuzheer zurecht zu kommen, an all das hat Urban offensichtlich nicht weiter gedacht, damit scheint er nicht ernsthaft gerechnet zu haben. Vermutlich erschien ihm Byzanz bereit und fähig zu dem vom Papst proklamierten Unternehmen. Auch in der westlichen Reconquista, etwa im Falle der Rückeroberung und Restauration von Tarragona³⁵⁸, konnte der Papst gelegentlich eifriger und rascher voranschreitend sein als die einheimischen Kräfte, vorausplanend und vorandrängend über Bedingungen und Entwicklungen hinaus, die sich dann als schwieriger und langwieriger erwiesen, als man es an der Kurie wahr haben wollte. Im Orient hatte er jetzt den großen Einsatz gewagt und hoffte und erwartete nichts anderes, als daß die gemeinsame abendländisch-byzantinische Reconquista und Restauration ohne größere Probleme erfolgreich vonstatten gehen würde.

Aber von Byzanz her sahen sich die Dinge anders an³⁵⁹. Auch die Beziehungen zwischen Kreuzfahrern und Byzanz entwickelten sich schließlich anders, als Urban in seiner großzügigen Konzeption von christlicher Einheit und Kampfgemeinschaft es sich gedacht hatte. Der Kreuzzug in seiner religiösen Ausprägung war den Byzantinern nicht verständlich, die abendländische Kreuzzugsmentalität war hier fremd, wie denn auch umgekehrt die Kreuzfahrer für Byzanz, byzantinische Politik und Mentalität kaum Verständnis aufbrachten; auch die militärische Radikalität und Ausschließlichkeit des Kreuzzugs erschien in Byzanz unangemessen. Dabei ist jedoch zu vermuten, daß Kaiser Alexios I. gerade damals für das Prinzip der Reconquista zugänglich war – einer byzantinischen, sich umsichtig militärischer wie politischer Mittel bedienenden Reconquista in Kleinasien, dem für Byzanz ungleich wichtigeren, auch räumlich und politisch näherliegenden Bereich als es das Heilige Land und Jerusalem sein konnten. Mit einer entsprechenden abendländischen Reconquista-Hilfe in Form von Söldnertruppen, über die er frei hätte verfügen können, wäre Alexios durchaus zufrieden gewesen.

Nach der für Byzanz wie wohl für Urban selbst gleichermaßen peinlichen

³⁵⁸ Vgl. die ausführliche Darstellung von MC CRANK, *Restauration and reconquest*, S. 166 ff. und S. 239 ff.

³⁵⁹ Vgl. LEMERLE, *Byzance et la croisade* (Relazioni 3), S. 595 ff.; LAURENT, *L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine*, S. 71 ff.; auf eine Art «Kreuzzugsstimmung» im Byzanz des 10. Jahrhunderts macht aufmerksam WALKER, *The «crusade» of John Tzimiskis*, S. 301 ff., dazu HOHLWEG, *BZ* 71 (1978), 446; THIERRY, *Le culte de la croix dans l'empire byzantin*, S. 205 ff. zeigt Spuren frühmittelalterlicher Empfindungen vom heiligen Krieg in Byzanz, die sich jedoch wieder verloren. – Zum Verhältnis von Kreuzfahrern und Byzanz vgl. LILIE, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, S. 1 ff.

Überraschung des «Volkskreuzzuges», der im Herbst 1096 in der Katastrophe endete, galt es für Kaiser Alexios, mit dem westlichen Überangebot an militärischer Byzanzhilfe, mit den Ritterheeren, deren Absichten man zutiefst mißtraute, zunächst technisch-organisatorisch fertig zu werden, ihr Geleit durch byzantinisches Reichsgebiet zu ordnen, ihre Versorgung zu organisieren, ihre möglichst nur kurze Stationierung vor Konstantinopel zu regeln. Dies alles wurde recht und schlecht bewältigt, aber es kam dabei zu ersten Mißhelligkeiten bis hin zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Kreuzfahrern und Byzantinern, was bei den Kreuzfahrern Enttäuschung und Bitterkeit, bei den Byzantinern nur weiteres Mißtrauen hervorrief³⁶⁰. Vor allem galt es, möglichst rasch zu einer Einordnung dieser abendländischen Streitmacht in die byzantinische Politik und militärische Planung zu kommen und dabei byzantinische Interessen zu wahren. Eine Eingliederung in die byzantinische Armee war hier nicht mehr möglich, traditionelle westliche Byzanzhilfe und Kreuzzug erwiesen sich als zwei verschiedene Dinge; auch die strategische Planung war zu überdenken, Kreuzfahrer und Byzantiner stimmten hier nicht überein.

Alexios I. versuchte, das Problem der Kooperation dahingehend zu lösen, daß er, gemäß der Struktur des Kreuzheeres, zunächst von den einzelnen Kreuzfahrerfürsten, später auch von den unteren Anführern, eidliche Verpflichtungen verlangte, die im wesentlichen die Sicherheit von Byzanz und die Übergabe der im Kampf gegen die Türken von den Kreuzfahrern gemachten Eroberungen früherer byzantinischer Reichsbesitzungen an den Kaiser zum Inhalt hatten. Dies führte zu vertraglichen Vereinbarungen, den Kreuzfahrerverträgen von Konstantinopel im Jahre 1097, die zur Grundlage der Rechtsbeziehungen zwischen Kreuzfahrern und Byzanz wurden. Diese Kreuzfahrerverträge, von denen die Kreuzzugsquellen berichten³⁶¹, sind in der neueren Kreuzzugsgeschichts-

³⁶⁰ Die bald in mehr oder weniger große Feindseligkeit umschlagende Ausgangsstimmung bei den Kreuzfahrern kennzeichnet u. a. Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 38): *Venimus Dirachium, credidimus esse in patria nostra, existimantes imperatorem Alexium et satellitos suos nobis esse fratres et coadjutores...*, eine solche Einstellung dürfte auf Urbans eigene Vorstellung und Predigt zurückgehen.

³⁶¹ Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 9, 2-3 (HAGENMEYER S. 178 f.): *foedus cum imperatore sub iurejurando...*, *cum imperatore amicitiam*; Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 41 f.): *hominium et iuramenta*; Gesta Francorum c. 6 (BRÉHIER S. 32, HILL S. 13): *hominium et fiduciam*; ferner auch Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 20 bis 21 (RHC hist. occ. 4, 25); Robert von Reims, Hist. Iherosol. II, 17-19 (RHC hist. occ. 3, 748-750); Guibert von Nogent, Gesta Dei III, 4-5 (RHC hist. occ. 4, 154 f.); vgl. auch Anna Komnena, Alexias X, 7, 5 (LEIB 2, 215), X, 9, 10-11 (S. 225 f.), X, 11, 5 (S. 232). Vgl. auch die spätere Berufung Manuels I. auf *convenientiae* zwischen Kreuzfahrern und Kaiser zur Zeit Alexios' I.: DÖLGER, Reg. Nr. 1349 (BOUQUET 16, 9 f., 1146 an König Ludwig VII. von Frankreich); allgemeiner gehalten DÖLGER, Reg. Nr. 1348 an Papst Eugen III. (BOUQUET 15, 440).

schreibung und in einzelnen Spezialuntersuchungen erörtert und charakterisiert worden³⁶²; zumeist sieht man aufgrund der Quellenterminologie in ihnen Lehnungsverträge (allerdings ohne Vergabe von Lehen). Es waren wohl zwischen gleichgestellten Partnern abgeschlossene Bündnisverträge in lehnrechtlichen Formen, wie sie dem Kaiser Alexios als typisch für die Lateiner bekannt geworden waren; er forderte immer wieder «den bei den Lateinern üblichen Eid» (nach Anna Komnena), offenbar *fidelitas* und *hominium* (den lateinischen Quellen zufolge).

Die unterschiedliche Haltung der Kreuzfahrer zum Abschluß der Verträge von Konstantinopel – teils (in den meisten Fällen) kamen sie reibungslos und rasch, teils nur nach Überwindung heftigen Widerstands seitens einiger Kreuzfahrer zustande – läßt die Frage aufkommen, ob nicht Urban selbst auch vertragliche Vereinbarungen zwischen Kreuzheer und Byzanz vorgesehen hatte. Wieder erinnert man sich an Piacenza 1095, wo wohl auch die byzantinischen Gesandten Zeugen der Forderung des Papstes waren, *ut etiam iurejurando promitterent, se illuc Deo annuente ituros, et eidem imperatori contra paganos pro posse suo fidelissimum adjutorium collaturos*³⁶³. Diese eidliche Zusicherung sollte doch wohl vor allem den Byzantinern gegeben werden. Könnte Urban das Gleiche seit Clermont nicht auch den Kreuzfahrern nahegelegt, könnte er nicht sogar dem byzantinischen Kaiser mitgeteilt haben, das Kreuzheer komme nach Konstantinopel, um ihm *fidelissimum adjutorium* zu leisten? Im Zusammenhang mit dem Kreuzzug ist jedoch nichts davon überliefert, weder von Urban selbst, noch in den Berichten der Kreuzzugshistoriographen, noch von byzantinischer Seite, so daß diese Fragen unbeantwortet bleiben müssen. Der Stellvertreter des Papstes, der Kreuzzugslegat Ademar von Le Puy, dessen Haltung zu kennen hier von besonderem Interesse wäre, war zwar bei den Eidesleistungen und Vertragsabschlüssen in Konstantinopel zumindest zeitweise anwesend, trat aber anscheinend gar nicht hervor; jedenfalls berichten die Kreuzzugsquellen nichts von einer Intervention seinerseits³⁶⁴.

Was der Kaiser forderte, war eigentlich nichts anderes, als was jeder Reconquista-Fürst von seinen Helfern und Verbündeten verlangen oder erwarten konnte. Alexios hatte jetzt nicht mehr Söldner, sondern selbständige Verbündete vor sich, die er darauf verpflichten wollte, daß altes byzantinisches Gebiet für

³⁶² Vgl. außer den bekannten Kreuzzugsgeschichten insbesondere GANSHOF, Robert le Frison et Alexis Comnène, S. 57 ff.; DERS., Recherches sur le lien juridique, S. 49 ff.; SVORONOS, Le serment de fidélité, S. 106 ff.; FERLUGA, La ligesse dans l'empire byzantin, S. 97 ff.; LILIE, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten, S. 6 ff.; BUISSON, Erobererrecht, Vassallität und byzantinische Staatsmacht, S. 27 ff.; PRYOR, The oaths, S. 111 ff.

³⁶³ Bernold, Chron. a. 1095 (MGH SS 5, 462).

³⁶⁴ Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 42); Balderich von Dol, Hist. Jerosol. I, 20 (RHC hist. occ. 4, 25).

Byzanz zurückerobert werden sollte. Beim Widerstand einiger Kreuzfahrer scheint es nicht so sehr um den Inhalt als vielmehr um die Form des Eides oder Vertrags gegangen zu sein, wenngleich bei manchen Kreuzfahrern der Gedanke an eigenständige Eroberungen und Festsetzungen im Orient eine Rolle gespielt haben wird³⁶⁵. Natürlich erklärt sich die gereizte Stimmung mancher Kreuzfahrer bei den Verhandlungen in Konstantinopel auch aus den vorangegangenen Konflikten während des Anmarsches.

Im Zusammenhang mit der Frage nach Urbans Kreuzzugspolitik könnte die Beobachtung von Interesse sein, daß diejenigen Kreuzfahrer, die ohne Zögern und Widerstand den vom Kaiser geforderten Eid leisteten und sich auch späterhin an ihre Verpflichtung und an die Grundlinien der byzantinischen Politik hielten, wie etwa Robert von Flandern, Stephan von Blois, Robert von Normandie, vorher mit Urban in persönlichem Kontakt gestanden hatten; auch Raimund von St.-Gilles ist dazu zu zählen, denn ihm ging es bei den Verhandlungen in Konstantinopel nur um die Form des Eides; das *hominium* lehnte er kategorisch ab, nicht aber einen *securitas-fidelitas-Eid*³⁶⁶. Andererseits hatten diejenigen, die Widerstand gegen Eid und Vertrag leisteten, wie Gottfried von Bouillon, oder auch sich der Sache zunächst überhaupt entzogen, wie der Normanne Tankred, vorher keine persönliche Verbindung mit Urban gehabt. Eine Ausnahme bildet hier Bohemund, der zwar auch nicht mehr mit dem Papst zusammengetroffen war, in Konstantinopel aber seinen Eid bereitwillig geleistet

³⁶⁵ So hat LILIE, Byzanz und Kreuzfahrerstaaten, S. 10 ff., um die unterschiedliche Haltung der Kreuzfahrer gegenüber der byzantinischen Forderung und überhaupt gegenüber Byzanz zu begründen, zwei Kategorien von Kreuzfahrern unterschieden: solche, die von vornherein die Absicht hatten, im Orient eigene Herrschaften zu erobern und zu behaupten, und die deshalb sich der byzantinischen Forderung wie überhaupt später der byzantinischen Politik widersetzten, und solche, die außer dem Kreuzzug keine eigenen Interessen im Orient hatten und daher sowohl auf die Eidforderung des Kaisers als auch auf die byzantinische Politik eingingen. Ganz geht die Rechnung freilich nicht auf; denn Bohemund leistete den Vertragseid ohne Zögern, trat aber dann mit der Eroberung von Antiochia und seiner eigenen Festsetzung dortselbst in schärfsten Gegensatz zu Byzanz, während Raimund von St.-Gilles erst nach erheblichem Widerspruch seinen ihm eigentümlichen Eid leistete, späterhin aber sich zu Vertragstreue gegenüber Byzanz bekannte und zwar dann auch eigenständige Eroberungen machte, allerdings im Einvernehmen mit Byzanz. Buisson, Erobererrecht, S. 27 ff., geht vor allem auf das Prinzip des normannischen Erobererrechts ein, das sich im Verlauf des Kreuzzugs durchgesetzt habe, vielleicht begünstigt durch Urbans vermutliche Erklärung in Clermont, daß Eroberungen widerspruchslos für alle Zeiten innegehabt werden sollten (S. 17), vgl. oben Anm. 248, S. 385. Zur Festsetzung der Kreuzfahrer im Orient vgl. auch RILEY-SMITH, The motives, S. 721 ff.

³⁶⁶ Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 42); Gesta Francorum c. 6 (BRÉHIER S. 32, HILL S. 13); Tudebodus, Hist. de Hierosol. itinere (HILL S. 46-48).

hat³⁶⁷, später jedoch, seit Antiochia (1098), wohl nur allzu gern die Maske des byzantinischen Verbündeten fallen ließ und wieder wie früher zum Feind der Byzantiner wurde. Vielleicht könnte die »byzanzfreundliche« Grundhaltung der erstgenannten Kreuzfahrergruppe auf gewisse Anregungen Urbans II. zurückgehen? Es läßt sich allenfalls hypothetisch vermuten. Raimund von St.-Gilles, der neben Ademar wohl am meisten in Urbans Vorstellungen und Pläne eingeweiht war, fand in Konstantinopel für seine Person eine praktikable Lösung, die auch Alexios I. schließlich akzeptierte. Er verweigerte unnachgiebig das *hominium* mit der Erklärung, er sei nicht gekommen, um sich einen andern als Herrn (*dominum*) zu suchen, noch um einem andern zu dienen, für einen andern zu streiten, als nur Gott, um dessentwillen er Heimat und Besitzungen verlassen habe. Statt des *hominium* leistete er dem Kaiser einen *fidelitas-securitas-Eid*, wie er ihn von den südfranzösischen *convenientiae*, zweiseitig bindenden Adelsverträgen zwischen gleichgestellten Partnern, gewohnt war: eine (negativ bestimmte) *fidelitas* mit Garantie des Lebens und Besitzes (*vitam et honorem iuravit*), was normalerweise nicht nur den derzeitigen Besitzstand, sondern auch (wieder-) zu gewinnenden Besitz einschloß³⁶⁸. Nur wenn der Kaiser selbst den Kreuzzug nach Jerusalem anführen werde, wollte Raimund sich, seine Leute und all das Seinige ihm unterstellen. Das hinwieder lehnte Alexios ab, konnte und wollte jedoch sich gewissen eigenen Verpflichtungen gegenüber den Kreuzfahrern nicht entziehen.

Das Rechtsverhältnis zwischen Kreuzfahrern und byzantinischem Kaiser scheint mit juristischer Präzision nicht weiter bestimmbar zu sein; auch weiß man nicht, wie Urban sich diese Rechtsbeziehungen vorgestellt hat; wahrscheinlich dürfte er an ein Bündnis zwischen Kreuzfahrern und Byzanz gedacht haben. Die Kreuzfahrer sind weder Vasallen im eigentlichen und vollen Sinne dieses

³⁶⁷ Gesta Francorum c. 6 (BRÉHIER S. 30-32, HILL S. 12-13); Tudebodus, Hist. (HILL, S. 48); vgl. dazu KREY, A neglected passage in the Gesta, S. 57 ff.

³⁶⁸ Raimund von Aguilers, Liber (HILL S. 41-42), vgl. oben Anm. 366. Zahlreiche dieser *convenientiae* mit entsprechenden Eidestexten finden sich in HGL 5 und dem von MIGUEL ROSELL herausgegebenen Liber Feudorum Major, 2 Bde., Barcelona 1945. Raimunds Eid enthielt also für den Kaiser die Garantie des *Incolume (de vita)* und des *Utile (de possessionibus)*, wie es Fulbert von Chartres in seinem Gutachten *De forma fidelitatis* von 1020 definiert hatte (BOUQUET 10, 463 Nr. 38 und BEHREND, The letters and poems of Fulbert of Chartres, Oxford 1976, Nr. 51, S. 90 ff.); vgl. dazu auch BECKER, Form und Materie, S. 338 ff.; HILL, The convention, S. 322 ff.; MAGNOU-NORTIER, La société laïque et l'église dans la province ecclés. de Narbonne, S. 648. Aufgrund der besonderen Beziehungen Raimunds von St.-Gilles zu Urban II. verdient sein Eid vielleicht doch besondere Beachtung; er könnte früheren Vereinbarungen zwischen dem Grafen und dem Papst entsprechen.

Begriffs noch bloße Söldner des Kaisers geworden³⁶⁹; sie waren Verbündete, durch beschworene Verträge verpflichtet zur Wahrung der Sicherheit des Kaisers, der Unantastbarkeit des Reiches und zur Rückgabe aller von ihnen eroberten ehemals byzantinischen Reichsgebiete. Die Kreuzfahrer bestanden jedoch auf Zweiseitigkeit ihrer Verträge und setzten Zweiseitigkeit der Verpflichtungen auch durch, zwar nicht im Sinne Raimunds (Führung des Kreuzzugs durch Alexios selbst), aber doch insofern, als der Kaiser nun seinerseits die Sicherheit der Kreuzfahrer, Unterstützung des Kreuzzuges und Mitwirkung daran, besonders durch Versorgung des Heeres, sein *auxilium*, versprach³⁷⁰. Sie wahrten ihrerseits das Prinzip der Gegenseitigkeit der Verpflichtungen, was den Vorbehalt einschloß, daß bei Nicht-Erfüllung der Pflichten auf der einen Seite die andere Seite ihrer Verpflichtungen ledig war. Das sollte dann in Antiochia entscheidende Bedeutung gewinnen. Bis dahin, bis zur Krise des Kreuzzugs in Antiochia, schien, trotz erneuter Verstimmungen in Nikäa, alles gut zu gehen, wenn auch nach dem Erfolg von Nikäa die Kooperation nachließ und die byzantinische Beteiligung am Kreuzzug zurückging.

Urban ist vom Verlauf seines Kreuzzugs mehr oder weniger ausführlich und genau informiert worden; wie aber diese Information im einzelnen funktionierte oder wie regelmäßig sie war, weiß man nicht, es gibt nur noch wenige Spuren davon. Ein Zentrum von Information aus Byzanz, aus Konstantinopel, ist offensichtlich Montecassino gewesen, wo sich noch Reste einer Korrespondenz zwischen Abt Oderisius und Kaiser Alexios, auch den Kreuzzug betreffend, finden. Es sind zusammenfassende lateinische Versionen von zwei Schreiben des Kaisers an den Abt, allerdings mit nur ganz allgemeinen Hinweisen, daß es um die

³⁶⁹ LILIE, Byzanz und Kreuzfahrerstaaten, S. 20 f., hält die Kreuzfahrer für *vasalli non casati*, was trotz der lehnrechtlichen Terminologie der Quellen als eine ziemlich abstrakte Rechtskonstruktion erscheint; er geht aber zu weit, wenn er meint, daß «faktisch diese Vasallen nichts anderes als gewöhnliche Söldner» gewesen seien. Nicht sicher zu entscheiden, aber möglich ist, daß selbst das *hominium* hier nicht unbedingt ein volles Lehnverhältnis begründen mußte (vgl. allgemein GANSHOF, Was ist das Lehnswesen, S. 76; MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 482 ff.), sondern nur als verstärkte Garantie für Vertragstreue dienen sollte. Ein Lehnverhältnis zwischen den Kreuzfahrern und dem byzantinischen Kaiser ist weder nachweisbar noch wahrscheinlich. Aufgrund terminologiegeschichtlicher Untersuchungen kommt PRYOR, The oaths, S. 111 ff., zu der gut begründeten Auffassung, die Kreuzfahrer hätten keinen Lehnseid geleistet und seien nicht Vasallen des Kaisers geworden.

³⁷⁰ Gesta Francorum c. 6 (BRÉHIER, S. 30-32, HILL, S. 12); Robert von Reims, Hist. Hierosol. II, 19 (RHC hist. occ. 3, 749); der von Robert wörtlich wiedergegebene Eid des Kaisers ist zwar unkontrollierbar, stimmt aber sachlich im wesentlichen mit der sonstigen Überlieferung überein; vgl. auch einen Kreuzfahrerbrief an alle Christen (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 12, S. 154).

Kreuzfahrer gut stehe und daß der Kaiser für den Kreuzzug Sorge und ihn nach Kräften unterstütze³⁷¹. Urban wird davon erfahren haben. Von einer immerhin möglichen unmittelbaren Korrespondenz zwischen Kaiser und Papst ist jedoch nichts überliefert. Auch von den zu vermutenden Berichten des Legaten Ademar an den Papst ist nichts erhalten. Ademar hat zusammen mit dem Patriarchen Simeon von Jerusalem 1097 ein Rundschreiben in den Westen versandt³⁷²; er wird zumindest Kurzberichte auch an den Papst geschickt haben. Aus der Arenga der Urkunde Urbans für Huesca vom 11. Mai 1098 schlossen Riant und Hagenmeyer, daß der Papst von den ersten Erfolgen des Kreuzzugs, vor allem dem von Nikäa, Kunde hatte³⁷³. Auch die Bemerkung *sicut audistis* im Ereignisbericht des Kreuzfahrerbriefes von 1098 aus Antiochia deutet auf vorhergegangene Information des Papstes hin³⁷⁴. Von Schreiben und Botschaften der Kreuzfahrer an den Papst ist nur noch ein Zeugnis auf uns gekommen, jener Brief der Kreuzfahrerfürsten aus Antiochia vom 11. September 1098 an Urban II.³⁷⁵.

Hatte man bisher im abendländischen Westen stets nur von erstaunlichen Erfolgen des Kreuzzugs vernommen, auch jetzt wieder von einem wunderbaren Sieg der Kreuzfahrer vor Antiochia, so mußte dieser Brief den Eindruck vermitteln, daß der Kreuzzug offenbar in eine Krise geraten war; und hatte man bisher die Kunde erhalten, daß der Kaiser den Kreuzzug fördere, so erfuhr man

³⁷¹ Alexios I. an Abt Oderisius von Montecassino, um August 1097, DÖLGER, Reg. Nr. 1207; RIAnt, Inv. crit. Nr. 89, S. 151 f. (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 5, S. 140 f.); Schreiben des Kaisers um Anfang Juni 1098, DÖLGER, Reg. Nr. 1208; RIAnt, Inv. crit., Nr. 101, S. 169 ff. (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 11, S. 152 f.), als Antwort auf einen Brief des Abts an Alexios.

³⁷² RIAnt, Inv. crit., Nr. 90, S. 152 ff. (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 6, S. 141 f), wahrscheinlich vom Sept. oder Okt. 1097.

³⁷³ Auf diese Erfolge scheint der Satz hinzuweisen: (*Deus*)... *nostris siquidem diebus in Asia Turcos in Europa Mauros christianorum viribus debellavit et urbes quondam famosas religionis sue cultui gratia propensiore restituit*..., JL 5703 (MIGNE PL 151, 504; DURAN GUDIOL, Iglesia de Aragon, Nr. 20, S. 193); dazu RIAnt, Inv. crit., S. 183; HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, S. 343 Anm. 15.

³⁷⁴ HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 16, S. 343, Anm. 15; weniger überzeugend ist hier die Argumentation mit dem Passus *mandamus et remandamus* als Hinweis auf frühere Information Urbans (S. 343 und S. 355, Anm. 78); denn diese Wendung ist doch zu sehr mit der Bitte der Kreuzfahrer verbunden, der Papst möge nunmehr selbst in den Orient kommen.

³⁷⁵ It. Pont. 9, 442 Nr. 4; RIAnt, Inv. crit., Nr. 114, S. 181 ff.; RÖHRICHT, Regg. Regni Hierosol. Nr. 14, S. 2 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 16, S. 161 ff.), auch inseriert in Fulcher von Chartres, Hist. Hierosol. I, 24, 1 ff. (HAGENMEYER S. 258 ff.), zur Überlieferung vgl. auch DUCHESNE-VOGEL, Lib. Pont. 3, 111 f.; zur Interpretation vgl. MANSELLI, Problemi politici e sentimenti religiosi, S. 234 ff.

nun, daß es offensichtlich erhebliche Gegensätze zwischen Kreuzfahrern und Byzanz gab und daß die Zusammenarbeit aufs Schwerste gefährdet, wenn nicht sogar schon abgebrochen war³⁷⁶. Zwar konnte Urban diesem Kreuzfahrerbrief entnehmen, daß die erste gefährliche militärische Krise seines Kreuzzugs in Antiochia durch einen unverhofften, bedeutenden Sieg über die türkische Belagerungsarmee inzwischen überwunden war; aber die Tatsache, daß und die Art und Weise, wie man jetzt den Papst selbst zu Hilfe rief, war kein gutes Zeichen für den Stand des Unternehmens und für die Moral der Kreuzfahrer, wenngleich die Aussteller des Schreibens ihren Appell an Urban durchaus ins Positive zu wenden suchten und ihren Brief mit der Perspektive schlossen: *totus mundus tibi obediens erit*. Ob vielleicht die Überbringer des Schreibens auch berichteten, daß man sich im Kreuzheer um den Besitz Antiochias stritt und daß man sich über den Weitergang des Kreuzzugs auch nicht mehr einig war, muß dahingestellt bleiben. Zu alledem kam die bedrückende Nachricht, daß der geistliche Führer des Kreuzzugs, der päpstliche Legat und Vikar Ademar, in Antiochia gestorben war, und daß die Kreuzfahrer sich jetzt als verwaist und mehr oder weniger ratlos und führungslos empfanden. Aber nicht einen neuen Legaten erbaten die Kreuzfahrer, sondern sie forderten mit aller Dringlichkeit, der Papst selbst solle zu ihnen nach Antiochia kommen: Er, der *vicarius beati Petri*, solle die erste *cathedra* des heiligen Petrus in Antiochia einnehmen, und er, der Urheber des Kreuzzugs (*qui hanc viam incepisti*), solle mit weiteren Streitkräften kommen und seinen Krieg (*bellum quod tuum proprium est*) weiterführen und leiten und die Kreuzfahrer nach Jerusalem führen³⁷⁷.

Zugleich kam in diesem Brief die ganze Krise des Verhältnisses der Kreuzfahrer zu Byzanz und den Orientchristen zum Vorschein. Die Inbesitznahme des Peterssitzes von Antiochia hätte wohl die Entscheidung für ein lateinisches Kreuzfahrer-Antiochia und gegen ein byzantinisches Antiochia bringen und somit den Streit um die Stadt beenden sollen, deren Eroberung Bohemund bewußt als sein Werk darstellte. Das war aus dem Tenor des Schreibens zu erkennen, obgleich der Leser des Briefs von dem Streit der Kreuzfahrer um den endgültigen Besitz Antiochias aus dem Text selbst nichts erfuhr. Wohl aber mußte ihm

³⁷⁶ Der von Riant, *Inv. crit.*, Nr. 112, S. 180 f., zu Aug. 1098 erwähnte Brief des Abts von Montecassino (vgl. *Chron. mon. Casin.* IV, 17, MGH SS 34, 485 f.) an den «König Gottfried von Jerusalem» und den «Fürsten Bohemund von Antiochia» mit der Aufforderung, den byzantinischen Kaiser nicht zu bekriegen, kann – von den Titulaturen abgesehen – aus sachlichen und chronologischen Gründen nicht schon damals, sondern erst 1099 geschrieben sein, was auch Riant schließlich vermutet hat.

³⁷⁷ Wiederholt tritt die ursprüngliche Kreuzzugs-idee, wie sie zugleich auch die Idee der Reconquista war, hervor: *Christianum nomen exaltare* . . .; die betreffenden Textstellen wie auch die übrigen hier zitierten Wendungen im Kreuzfahrerbrief bei HAGENMEYER, *Kreuzzugsbriefe*, Nr. 16, S. 164–165.

der doppelte Aspekt der Krise in den Beziehungen zwischen Kreuzfahrern und Byzanz, der religiöse und der politische, deutlich vor Augen treten. Der Papst, *pater et caput christianae religionis*, sollte auf der *cathedra Petri* zu Antiochia zwischen lateinischen Kreuzfahrerchristen und orientalischen Häretikern richten, mit denen man nicht zurecht kam: Türken und Heiden haben wir bekämpft, *haereticos autem, Graecos et Armenos, Syros Jacobitasque expugnare nequimus*; und Urban sieht sich selbst dringend aufgefordert, *tua auctoritate et nostra virtute* alle Häresien, gleich welcher Art, auszurotten. Dieser Krieg, des Papstes eigener Krieg, soll nun in zweifacher Weise zu Ende geführt werden: als Kampf gegen die Türken und als Kampf gegen die Häretiker. Zum ersten Male fallen hier, vor allem im Bezug auf die Griechen, die verhängnisvollen Worte Häretiker und Häresie, und was die Kreuzfahrer jetzt verlangen, ist genau das Gegenteil von dem, was Urban sich gedacht hatte.

Aber nicht nur der lateinische Charakter des Kreuzzugs sollte in dieser für Urban sicher enttäuschenden Weise beherrschend werden. Der Papst sollte den Kreuzzug auch aus der Verbindung mit Byzanz lösen, er sollte seine ihm treu ergebenen Söhne von dem ungerechten Kaiser (*ab injusto imperatore*) trennen, der den Kreuzzug trotz seines Versprechens nicht nur nicht unterstützte, sondern vielmehr ihm übelgewollt und ihn auf alle erdenkliche Weise behindert habe. Schon begann jene Stimmung sich zu regen, der Kaiser habe nicht nur in der militärischen Krise von Antiochia versagt, sondern er verrate den Kreuzzug überhaupt. Dieses Verlangen nach Preisgabe der Reconquista-Allianz mit Byzanz und nach dem Hineinsteuern in einen antibyantinischen Kurs stand zwar nur in einem Zusatz Bohemunds zu dem Kreuzfahrerbrief; aber wenn die Überbringer sonst nichts weiteres berichteten, konnte man nicht wissen, ob und inwieweit dies nicht schon auch die Meinung der übrigen Kreuzfahrerfürsten war, in deren Namen dieser Brief geschrieben war: neben Bohemund, Raimund von St.-Gilles, Gottfried von Bouillon, Robert von Normandie, Robert von Flandern und Eustachius von Boulogne. In Wirklichkeit hielten zumindest jene Kreuzfahrer, mit denen Urban vor und bei ihrem Aufbruch noch gesprochen hatte, vor allem Raimund von St.-Gilles, aber auch Robert von Normandie und Robert von Flandern, damals am Bündnis mit Byzanz fest und ließen sich nicht ins normannische Fahrwasser bringen. Dem Papst muß bei der Lektüre dieses Briefes klar geworden sein, daß sich sein Kreuzzug, so wie er ursprünglich konzipiert war, in einer bedenklichen Krise befand.

Wie schon oben dargelegt, hat Urban diesen Kreuzfahrerbrief vom 11. Sept. 1098 aus Antiochia sehr wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt in Bari im Oktober 1098 erhalten³⁷⁸. Seine erste, spontane Reaktion war der Plan einer Orientreise,

³⁷⁸ Vgl. oben, S. 197 f. mit Anm. 378. So auch HAGENMEYER, Chronologie, Nr. 319, S. 192 (326); DERS., Kreuzzugsbriefe, Nr. 17, S. 370; ob die Kreuzzugsache noch auf

deren Ziel jedoch nicht eindeutig festzustellen ist – vermutlich war es doch wohl Antiochia, denkbar wäre immerhin auch Konstantinopel, da der Kaiser, von dessen Haltung viel, ja Entscheidendes, abhing, offensichtlich neu gewonnen werden mußte. Man erfährt von diesem päpstlichen Plan nur zufällig und nebenbei aus einem Kreuzzugsrundsreiben von Klerus und Volk zu Lucca, verfaßt im Oktober 1098 aufgrund der Berichte eines wohl aus Antiochia (über Bari?) zurückgekehrten Lucchesers namens Bruno. Dem Schreiben ist am Schluß nur die knappe Mitteilung angefügt: *Notum quoque vobis facimus, quod Dominus papa Urbanus apud Barum tenet concilium, tractans et disponens cum multis terrae senatoribus ad Jerusalem profecto tendere*³⁷⁹; eine weitere Nachricht von dem Plan Urbans, selbst in den Orient zu reisen, bietet Bohemund in einem Brief an Papst Paschalis II. von 1106 oder 1108³⁸⁰.

Urban hat jedoch diesen Plan nicht mehr ausgeführt, der Grund dafür wird nicht ersichtlich; man hört nichts mehr davon. Auch bleibt unklar, ob und wie der Papst den Kreuzfahrern geantwortet hat. Der Kreuzzug ging nun seine eigenen Wege, und es ist nicht erkennbar, daß Urban die weitere Entwicklung noch beeinflußt hat.

In gewissem Maße waren Ademar von Le Puy und Raimund von St.-Gilles die Repräsentanten der päpstlichen Kreuzzugspolitik; das wird heute ziemlich allgemein so gesehen³⁸¹ wenngleich die Quellen, besonders im Falle Ademars, nicht sehr mitteilksam und aufschlußreich sind. Nirgends wird etwa unmittelbar überliefert, daß und wie Ademar und Raimund im einzelnen Urbans Auffassungen vertreten haben. Man wird aber so viel sagen können, daß Ademar in

dem Konzil selbst behandelt wurde (HAGENMEYER, a. a. O., S. 95) oder erst nachher, ist nicht zu entscheiden. RIAnt, Inv. crit., Nr. 117, S. 186.

³⁷⁹ HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 17, S. 167; DERS., Chronologie, Nr. 318-319, S. 192 f. (326 f.); RIAnt, Inv. crit., Nr. 116, S. 184 f. und Anhang Nr. 4, S. 224. Vgl. oben S. 198 mit Anm. 379.

³⁸⁰ It. Pont. 9, 443 Nr. 7 (HOLTZMANN, Zur Geschichte des Investiturstreits Nr. 2: Bohemund von Antiochien und Alexios I., NA 50 (1935), S. 280 ff.); vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 303; vgl. auch oben S. 198, Anm. 379.

³⁸¹ Außer den allgemeinen Kreuzzugsgeschichten vgl. an spezielleren Arbeiten: zu Ademar: RUNCIMAN, Adhemar of Le Puy and the eastern churches, S. 327 ff.; HILL, Contemporary accounts, S. 30 ff.; BRUNDAGE, Adhemar of Puy, S. 201 ff.; RICHARD, Pa-pauté et direction de la première croisade, S. 52 ff.; am ausgewogensten wohl die knappe Darstellung von MAYER, Zur Beurteilung Adhemars, S. 547 ff.; auch STIERNON, Rome et les églises orientales, S. 352 ff.; zu Kreuzzug und Orientkirchen, Urbans und Ademars Haltung vgl. HAMILTON, Latin church, S. 4-17; zu Raimund von St.-Gilles: Gesamtdarstellung von HILL, Raymond IV de St.-Gilles, sowie Justification historique, S. 101 ff.; HILL, Raymond of St.-Gilles in Urban's plan, S. 265 ff.; DUPONT, Raymond IV de St.-Gilles et son rôle en Orient, S. 19 ff.; FRANCE, Departure of Tatikius, S. 144.

der ihm allein (nicht auch den übrigen Kreuzzugsseelsorgern) zukommenden Funktion des päpstlichen Stellvertreters³⁸² bis zu seinem Tode den Kreuzzug moralisch im Sinne Urbans geleitet und zusammengehalten hat und daß er, «sicherlich auf päpstliche Weisung hin» (Mayer), auf religiöse Respektierung der Griechen und Zusammenarbeit mit ihnen hingewirkt hat. Wenn es zu Beginn des Kreuzzugs tatsächlich noch zu einem Einvernehmen zwischen Griechen und Lateinern gekommen ist, so war dies zweifellos sein Verdienst. Sein Tod am 1. August 1098 in Antiochia war ein schwerer Verlust für die Kreuzfahrer wie für Urban II., dessen Verständigungspolitik sich nun nicht mehr durchsetzen konnte. Es ist unsicher, ob Urban selbst noch einen Nachfolger für Ademar bestellt hat. Zwar wird oft angenommen, der Papst habe Erzbischof Daimbert von Pisa zum Kreuzzugslegaten ernannt, aber dies ist von Krey mit beachtenswerten Gründen als reine Vermutung abgelehnt worden³⁸³. Wenn Urban wirklich den von ihm früher sehr begünstigten Erzbischof zu seinem Legaten beim Kreuzheer bestimmt haben sollte, was nicht zu erweisen ist, so hätte er seiner eigenen Kreuzzugspolitik einen schlechten Dienst erwiesen; denn Daimbert trat im Orient sehr rasch als entschiedener Gegner von Byzanz und als Feind der griechischen Kirche hervor und war auch als Patriarch von Jerusalem dann eine recht umstrittene Persönlichkeit. Wahrscheinlich hat erst Paschalis II. 1100 mit dem Kardinalbischof Mauritius von Porto einen neuen päpstlichen Kreuzzugslegaten in der Nachfolge Ademars eingesetzt³⁸⁴.

Auch Raimund von St.-Gilles hat insofern Urbans Politik vertreten, als er sich nachdrücklich zur Vertragstreue gegenüber Alexios I. bekannte, Bundes-

³⁸² Vgl. oben S. 411, Anm. 334, insbesondere JL 5608 und den Kreuzfahrerbrief aus Antiochia an Urban (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 16, S. 164).

³⁸³ KREY, Urban's crusade, S. 241; vgl. auch MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 71; ROWE, Paschal II and the relations, S. 475; FINK, The foundation of the latin states, in: SETTON-BALDWIN, Hist. of the crusades 1, 377 f. Allerdings berichtet Bernold, Chron. a. 1098 (MGH SS 5, 466), wenn auch in unklarem Zusammenhang mit der geplanten Restituierung des Patriarchen von Jerusalem, Urban habe den Pisaner Erzbischof *apostolica vice* in den Orient entsandt, während Guibert von Nogent, Gesta Dei VII, 15 (RHC hist. occ. 4, 233) mitteilt, Paschalis II. habe Daimbert von Pisa *vices suas* aufgetragen. Die Pisaner Quellen (Annales Pisani, Gesta triumphalia), die auch vom Pisaner Kreuzzugsbeitrag berichten, erwähnen von einer Legation Daimberts nichts. Daimbert scheint im Orient auch nicht als Kreuzzugslegat tätig geworden zu sein, auch hat er sich selbst nie als solchen intituiert; seine angebliche Kreuzzugslegation hat keine Spuren hinterlassen. Vielleicht beruht seine Erwähnung als Legat auf einer Verwechslung mit seinem späteren Titel als Patriarch von Jerusalem (Ende 1099). Das Datum der Abfahrt der Pisaner Flotte unter Führung Daimberts ist unsicher, HAGENMEYER, Chronologie, Nr. 428, S. 269 f. (493 f.), möglicherweise noch vor dem Eintreffen der Nachricht vom Tode Ademars anzusetzen, vgl. RUNCIMAN, Hist. of the crusades 1, 299, Anm. 3.

³⁸⁴ Paschalis II., JL 5835 (HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 22, S. 179).

genosse und schließlich Freund des byzantinischen Kaisers war. Das entsprach sicher den Intentionen Urbans, wenngleich sich das Verhalten Raimunds zum Teil auch aus seiner Rivalität zu Bohemund erklären läßt. Nach dem Sieg von Antiochia und anscheinend auch infolge des lähmenden Streits um den Besitz der Stadt zeichnete sich eine gewisse Führerschaft Raimunds im Kreuzheer ab, wenn auch nur zeitweise. Wie er sich selbst einschätzte, offenbart u. a. seine Selbstbezeichnung als *princeps, Deo auxiliante, milicie christiane in Jerosolimitano itinere*³⁸⁵.

Wie sich Urban die Neuordnung im befreiten christlichen Orient vorgestellt hat, läßt sich nicht näher definieren, da es keine eigenen Aussagen von ihm gibt³⁸⁶. Vermutlich hat er eigenständige Eroberungen der Kreuzfahrer nicht ausgeschlossen, ist aber wohl auch in dieser Frage auf Zusammenwirken und Einvernehmen mit Byzanz und auf kirchliche Verständigung mit den Griechen bedacht gewesen, die er gewinnen, nicht verdrängen wollte. Wahrscheinlich war das Grundschema seiner Kreuzzugspolitik militärische Reconquista zusammen mit Byzanz und kirchliche Restauration gemeinsam mit den Griechen. Für die sonst gelegentlich bei Urban vermutete Idee der Errichtung eines lateinischen Kreuzfahrer-Kirchenstaates oder päpstlicher Vasallenstaaten oder die Absicht, in den von Kreuzfahrern besetzten und latinisierten Patriarchaten Antiochia und Jerusalem ein Gegengewicht gegen den Patriarchat Konstantinopel zu schaffen³⁸⁷, gibt es keinen Anhaltspunkt in den Quellen³⁸⁸. Auch die tatsächliche Entwicklung der Kreuzfahrerstaaten erlaubt solche (wenn auch nur hypothetischen) Rückschlüsse auf derartige Konzeptionen Urbans nicht. Bezeichnenderweise gelang noch zu Lebzeiten von Urbans Legaten Ademar das Zusammenwirken von Lateinern und Griechen durchaus, bald danach ging es damit zu Ende.

Nach der Eroberung von Antiochia wurde dort der griechische Patriarch Johann V. von den Kreuzfahrern restituiert und als gemeinsamer Patriarch für Griechen und Lateiner allgemein anerkannt. Auch für Jerusalem nahm man die Wiedereinsetzung des Patriarchen Simeon in Aussicht. Simeon, der von seinem Zufluchtsort in Zypern den Kreuzzug, so gut er konnte, unterstützte, hat zuerst (1097) gemeinsam mit Ademar, dann (1098) zusammen mit griechischen

³⁸⁵ Urkunde Raimunds für die Abtei St. Victor zu Marseille vom 17. Jan. 1103 (HGL 5, 779 Nr. 414). Vgl. auch HILL, *Justification historique*, S. 101 ff. mit Hinweis auf eine andere Intitulatio Raimunds: *Comes atque christiane milicie excellentissimus princeps in partibus Syrie*.

³⁸⁶ Vgl. oben, S. 384 f. und Anm. 248 sowie S. 421 ff.

³⁸⁷ Vgl. etwa PRÄWER, *Hist. du royaume latin de Jérusalem* 1, 234; CAHEN, *Orient et occident*, S. 58.

³⁸⁸ Vgl. ROWE, *Paschal II and the relation between the spiritual and temporal powers*, S. 271 ff.

und lateinischen Bischöfen Kreuzzugsaufrufe in den Westen entsandt³⁸⁹. Lateinischer und griechischer Klerus wirkten zusammen, der Unterschied des Ritus schien keine Bedeutung zu haben.

Aber mit den eigenständigen Herrschaftsbegründungen der Kreuzfahrer, vor allem mit der Inbesitznahme Antiochias durch Bohemund, kam es nicht nur zu politischen Spannungen und Konflikten mit Byzanz. Seitdem der Kaiser die in Antiochia verloren geglaubten Kreuzfahrer im Stich gelassen hatte, wuchs die antibyzantinische Stimmung; die These vom «Verrat» des Kaisers am Kreuzzug gewann an Bedeutung und damit der Gedanke, daß infolgedessen die in Konstantinopel 1097 geschlossenen Verträge der Kreuzfahrer mit Alexios I. hinfällig seien. Nur Raimund von St.-Gilles verblieb weiterhin im Einvernehmen mit dem Kaiser. Auch kirchlich gab es bald Schwierigkeiten; es kam nicht zu der von Urban gewiß erhofften Restauration einer mit Rom verbundenen griechischen Kirche, vielmehr setzte sich rasch die Tendenz zur Latinisierung der Orientkirchen durch. Wieder war es Raimund von St.-Gilles, der sich hier noch gemäßigt zeigte; Raimund hat bei der Errichtung des Kreuzfahrerbistums Albara (1098) einen Lateiner (den Priester Petrus von Narbonne) als Bischof wählen, diesen aber vom griechischen Patriarchen zu Antiochia weihen lassen, dessen Rechte also noch gewahrt werden sollten³⁹⁰. Ein weiterer Präzedenzfall für die Latinisierung war die Einsetzung eines lateinischen Bischofs für Ramla-Lydda (1099), diesmal anscheinend ohne Rücksicht auf einen griechischen Patriarchen³⁹¹.

Die einvernehmliche Koexistenz von Griechen und Lateinern dauerte nicht lange. In Antiochia wurde schon seit jenem Kreuzfahrerbrief an Urban vom 11. September 1098 deutlich, daß es einen inneren Zusammenhang zwischen politisch-antibyzantinischer und kirchlich-antigriechischer Stimmung gab. Patriarch Johann V. sah sich einer Kreuzfahrerpolitik zunehmender Latinisierung seines Patriarchats ausgesetzt; seine Amtsführung wurde ihm praktisch unmöglich gemacht und schließlich resignierte er im Jahre 1100 vor den Machenschaften der Normannen und den Schwierigkeiten, die ihm die Lateiner (auch von Jerusalem her) machten, zog sich nach Konstantinopel zurück und dankte als Patriarch ab. Man hatte ihm zuletzt als «Verrat» vorgeworfen, daß er Antiochia dem byzantinischen Kaiser wiederverhelfen wolle. Sein Nachfolger wurde, anscheinend unter dem bestimmenden Einfluß Bohemunds, ein Lateiner, Bernhard von Valence³⁹². In Jerusalem kam es nicht mehr zur Restituierung des Patriar-

³⁸⁹ HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe, Nr. 6, S. 141 f. und Nr. 9, S. 146 ff.

³⁹⁰ FEDALTO, Origine della gerarchia ecclesiastica, S. 113 f.; EVERY, Byzantine patriarchate, S. 161; BRUNDAGE, Adhemar of Puy, S. 211; HAMILTON, Latin church in the crusader states, S. 10; MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte, S. 1.

³⁹¹ MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte, S. 1; HAMILTON, Latin church, S. 11 f.

³⁹² Zur Entwicklung in Antiochia in der Zeit 1098-1100: HAMILTON, Latin church,

chen Simeon, der inzwischen in seinem Exil in Zypern gestorben war, sondern zunächst, schon im August 1099, zur Wahl des Lateiners Arnulf von Choques, der jedoch nicht geweiht wurde, dann, im Dezember 1099, zur Erhebung des Pisaner Erzbischofs Daimbert zum lateinischen Patriarchen, der nun, nachdem bereits Arnulf damit begonnen hatte, eine allgemeine griechenfeindliche Latinsierungspolitik trieb³⁹³. In den beiden entscheidend wichtigen Zentren Jerusalem und Antiochia standen die Kreuzfahrer im Begriff, sich gänzlich und endgültig von Urbans ursprünglicher Kreuzzugs-idee und Kreuzzugspolitik abzuwenden, als der Papst im Sommer 1099 starb. Von dem staunenerregenden militärischen Erfolg seines Kreuzzugs mit der Eroberung Jerusalems (15. Juli 1099) hat Urban nicht mehr erfahren können, aber der Krise seiner Kreuzzugspolitik muß er sich seit dem Erhalt jenes Kreuzfahrerbriefes vom September 1098 aus Antiochia und vielleicht auch aufgrund weiterer Nachrichten aus dem Orient noch bewußt geworden sein. Es ist jedoch nicht mehr zu erkennen, daß er im Orient interveniert hätte, um der für ihn sicher enttäuschenden Entwicklung zu steuern.

Einige zusammenfassende Bemerkungen seien noch angefügt, mit denen zugleich die hier vertretene These nochmals skizziert werden soll. Urbans Kreuzzugs-idee war hervorgegangen aus dem Geist der Reconquista und Restauratio, wie er ihn in seinen Urkunden für Spanien und Sizilien definiert hatte. Angeregt durch seinen früheren Versuch einer Verständigung mit Konstantinopel (1089) und durch die byzantinischen Hilfesuche, zuletzt in Piacenza (1095), hat er den Gedanken der von Gott jetzt offenbar gefügten Zeitenwende und *Translatio Regni* vom Westen in den Orient übertragen; militärische Reconquista und kirchliche Restauratio sollten auch im Orient verwirklicht werden, denn es war für ihn eine Lateiner und Griechen umfassende *Christianitas* und *Ecclesia*, an der sich das heilsgeschichtliche Wirken Gottes vollzog. Die Vorgänge von 1089 (Konstantinopel) und 1095 (Piacenza und Clermont) stehen in einem inneren historischen Zusammenhang, und Urban hat sie in seine allgemeine geschichtstheo-

S. 16 f., 21; LEIB, Rome – Kiev – Byzance, S. 263 ff., 271 f.; EVERY, Byzantine patriarchate, S. 160, 162 ff.; FEDALTO, Origine, S. 116 ff.; GAUTIER, Jean V, S. 131 ff.

³⁹³ HAMILTON, Latin church, S. 12 ff., wonach es nicht einmal sicher ist, ob die Kreuzfahrer vom Tode Simeons wußten, als sie bereits Arnulf wählten; MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte, S. 1 ff., S. 5 ff. (zu Daimberts Politik); DERS., Geschichte der Kreuzzüge, S. 71 f.; HAGENMEYER, Chronologie, Nr. 413 (Wahl Arnulfs), Nr. 439 (Erhebung Daimberts). – Der einheimische Klerus wählte in Jerusalem zwar einen griechischen Patriarchen Johann, der sich sein Amt später in Konstantinopel bestätigen ließ (GRUMEL, Reg. III Nr. 986), aber nicht er, sondern Daimbert wurde im Kreuzfahrer-Jerusalem die beherrschende Figur. Der griechische Klerus wurde bei diesen Patriarchenerhebungen überhaupt nicht beachtet, ja man vertrieb ihn sogar aus der Heilig-Grab-Kirche.

logische Interpretation der erlebten Zeitgeschichte einbezogen. Zwei Ziele scheinen Urbans Kreuzzugspolitik bestimmt zu haben:

Urban suchte einerseits durch militärische Byzanzhilfe, Reconquista-Hilfe, den Kaiser vollends für sich zu gewinnen, und zwar durch eine massive abendländische Reconquista-Hilfe, die sich nicht mehr oder weniger folgenlos im byzantinischen Söldnerwesen verlieren sollte. Auch sollten nicht mehr nur einzelne Verteidigungserfolge oder auch Eroberungen ermöglicht werden, vielmehr sollte der gesamte christlich-byzantinische Orient einschließlich des Heiligen Landes und Jerusalems wiedergewonnen werden. Andererseits hoffte Urban, durch die mit solcher Reconquista ermöglichte kirchliche Restauration die griechische Kirche, insbesondere die Patriarchen, für das römische Papsttum zu gewinnen – durch eine Restauration der griechischen Kirche, die nicht Latinisierung oder rigorose Unterwerfung unter den reformerischen päpstlichen Primat bedeutete, von dem bei Urban den Byzantinern gegenüber offenbar nie die Rede gewesen ist. Das Ziel scheint die Wiederherstellung der eigenständigen griechischen Kirche gewesen zu sein, die aufgrund ihrer Befreiung durch den lateinischen Westen und die Initiative des Papstes nun den Reformpapst als den rechtmäßigen Papst anerkannte und in die *gratia et communio apostolicae sedis* eintrat, so daß die Kircheneinheit wieder allgemein lebendig sein konnte. In diesem Sinne wird er vor allem die beiden Kreuzfahrer der ersten Stunde, Ademar von Le Puy, seinen Stellvertreter beim Kreuzzug, und Raimund von St.-Gilles instruiert haben, diesen mehr für die politisch-militärische Frage der Zusammenarbeit mit dem byzantinischen Kaiser, jenen mehr für das religiös-kirchliche Problem des Zusammenwirkens mit den christlichen Brüdern im Orient. Gewiß hat Urban an den Erfolg seines Kreuzzugs geglaubt, und man wird daran denken dürfen, daß der Papst auf das heilsgeschichtliche Wirken Gottes vertraute, das ihm in seiner Zeit deutlich erkennbar zu werden schien. In solchem Vertrauen hat er den Kreuzzug als sein Wagnis auf sich genommen.

Aber die politische und kirchliche Entwicklung verlief nicht nach den päpstlichen Ideen und Plänen, Kreuzzug und Kreuzheer erwiesen sich nicht als die geeigneten Mittel und Kräfte zur Erreichung aller dieser Ziele. Das orientalisch-Reconquista-Restauratio-Unternehmen wurde als Kreuzzug zu einer Bewegung mit historischer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit, die Urban zuletzt nicht mehr zu lenken vermochte und die der byzantinische Kaiser und die griechische Kirche nicht zu verstehen noch zu akzeptieren vermochten. Die westliche Reconquista-Restauratio-Idee ließ sich nicht einfach auf den Osten übertragen.

Militärisch führte die Reconquista im Orient zu einem ungeheuren, Zeitgenossen und Nachwelt stark beeindruckenden Erfolg. Aber die Eroberungen wurden nicht gemeinsam mit Byzanz und im Einvernehmen mit dem Kaiser, sondern schließlich sogar gegen die byzantinische Politik gemacht, die sich nun mit eigenständigen Kreuzfahrerstaaten auseinanderzusetzen hatte. In Byzanz

wurden Mißtrauen und Abneigung gegen die Lateiner nur bestärkt, während bei den Kreuzfahrern und auch im abendländischen Westen die Idee vom Verrat der Byzantiner am Kreuzzug und eine antibyzantinische Stimmung um sich griffen, denen auch die Kreuzzugsgeschichtsschreiber Ausdruck verliehen.

Auch von kirchlicher Restauration konnte man sprechen. Christliche Kirchen wurden wiederhergestellt, aber nicht als griechische Kirchen, die fortan mit Rom verbunden waren. Nicht wurden hier eigenständige griechische Patriarchate für Rom gewonnen und mit Rom versöhnt, sondern die griechischen Patriarchen wurden durch lateinische ersetzt, die Patriarchatskirchen zu lateinischen landeskirchlichen Zentren der Kreuzfahrerstaaten gemacht. Die religiös-kirchlichen Gegensätze wurden nicht überwunden, sondern verstärkt. Von seinem Kreuzzug hatte sich Urban zweifellos viel für die Einheit der Kirche und Christenheit erhofft; es liegt eine Tragik darin, daß gerade der Kreuzzug, zumal in seiner vierfachen, besonders in seiner vierten Wiederholung, wesentlich zur Entstehung und Vertiefung des griechisch-lateinischen Schismas beigetragen hat.

In der Geschichte des Kreuzzugs tritt der Kontrast zwischen Idee und Wirklichkeit deutlich hervor. Die Idee hat sich unter den historischen Zeitbedingungen nicht in ihrer ursprünglichen Konzeption durchsetzen lassen. Das Ergebnis war auf der einen Seite ein unerhörter militärischer Sieg mit weitreichenden und lange nachwirkenden Folgen für die europäische Geschichte, zugleich ein unermeßlicher Erfolg auch für das Ansehen und die Führungsstellung des Papsttums in der westlichen Christenheit, auf der anderen Seite, was die Verständigung zwischen Abendland und Byzanz und die Einheit der gesamten Kirche und Christenheit betraf, ein denkwürdiges Versagen, das ebenso lange nachwirkende historische Folgen hatte.

Anhang

Urbans II. Frankreichreise 1095-1096 (Regesten)

Letzter bekannter Aufenthalt Urbans II. in Italien: *Asti*, 27. Juni 1095, JL 5569, Germ. Pont. 2, 2, 253, Nr. 1 für Besançon, vgl. SCHWARTZ, Besetzung der Bistümer Reichs-italiens, S. 97; 1. Juli: JL 1, 680, It. Pont. 6, 2, 177 Nr. *2; Ruinart, Vita c. 185 (MIGNE PL 151, 150 f.).

Da die erste bekannte Station der Frankreichreise *Valence* ist, hat der Papst vermutlich seinen Weg über den Mont Genève genommen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß er einige an diesem Wege liegende Kirchen in Piacenza besonders privilegiert hat, so Pinerolo (monast. S. Mariae), JL 5555, It. Pont. 6, 2, 111 Nr. 2, Susa (eccl. S. Mariae), It. Pont. 6, 2, 115 Nr. *4 (1088-1099, vielleicht 1095?), das Kloster San Michele della Chiusa (mit Apostolischem Schutz), JL 5554, It. Pont. 6, 2, 124 Nr. 11; vgl. auch die Romreise Lamberts von Arras mit Aufenthalt in Clusa Langobardorum 1094 (BOUQUET 14, 746), Oulx (Canonica ss. Petri et Pauli et s. Laurentii) mit Apostolischem Schutz, JL 5556, It. Pont. 6, 2, 133 Nr. 4. – Die Weiterreise vom Mont Genève dürfte dann über Embrun, Gap, Die nach Valence geführt haben.

Valence, 1095 Aug. 5. Weihe der Kathedrale (S. Maria et ss. Cornelius et Cyprianus): JL 1, 680; Weiheinschrift bei RUINART (MIGNE PL 151, 155); Cart. A (Hugos von Grenoble), MARION, Cartul. de l'Eglise cathédral. de Grenoble, S. 55 Nr. 23. – Hier ausgestellte Papsturkunden: – . – Hervortretende Personen: Bischof Gontard von Valence, Erzbischof Guido von Vienne, der zu einem päpstlichen Schiedsgericht im Prozeß Vienne – Grenoble (um *pagus* und *archidiaconatus* Sermorens) nach Romans vorgeladen wird, vgl. MARION, a. a. O., S. 55.

RUINART, Vita c. 189 (MIGNE PL 151, 155); CROZET, RH 179, S. 275 und AM 49, S. 43.

Romans, 1095 nach Aug. 5, etwa um Aug. 10, Canonica St.-Barnard, *que specialis est ecclesiae Romanae*, FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 186, auch 1, 245, JL 5374, JL 5668. Ein vom Papst einberufenes und präsiertes Schiedsgericht zwischen Bischof Hugo von Grenoble und Erzbischof Guido von Vienne wird durch militärische Pression Guidos von Vienne unmöglich gemacht (Datum des Schiedsgerichts wohl um den 10. August), vgl. MARION, Cartul. de Grenoble, S. XXXVIII f. und S. 55 Nr. 23. – Hier ausgestellte Papsturkunden: Die Urkunde JL 5573 kann wegen ihres Datums (23. Aug. 1095) nicht bei

diesem Aufenthalt Urbans in Romans (ca. 10. Aug.) ausgestellt sein; zum 23. Aug. 1095 fügt sie sich aber nicht ins Itinerar (La Chaise Dieu – Chirac – Millau – St. Gilles). Wahrscheinlich war der von CRUCEUS (vgl. JL 5573, BOUQUET 14, 760 und RUINART = MIGNE 151, 158) aus *Romae* in *Romanis* korrigierte Ausstellungsort schon damals nicht mehr lesbar (so SCHMID, AUF 10, 200 mit Hinweis auf Gall. Christ. 1 Instr. 31 Nr. 8); vielleicht ist JL 5573 in La Chaise Dieu ausgestellt. Vgl. auch SALTET, Bull. Lit. ecclés. Toulouse 1909, S. 132, der jedoch darin zu berichtigen ist, daß Urbans Aufenthalt in Romans durch den Chartularbericht von Grenoble bestätigt wird. Urban zieht erst im Sept.-Okt. 1095 durch das Rhône-tal nordwärts, wobei es aber für eine Station in Romans keinen Anhaltspunkt gibt. Möglicherweise ist JL 5573 doch schon in Romans (um den 10. Aug.) geschrieben, aber erst später datiert und ausgestellt worden. – Hervortretende Personen: Bischof Hugo von Grenoble und Erzbischof Guido von Vienne.

RUINART, Vita c. 193 (MIGNE PL 151, 157 f.); GIRAUD, Essai hist., S. 114 f.; MARION, Cartulaires, S. XXXVIII f.; CROZET, RH 179, S. 275 f.

Le Puy, 1095 Aug. 15, exemtes, Rom unterstelltes Bistum, *qui est domini papae*, FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 243 und 1, 203 (Gregor VII. Reg. VIII, 23 = CASPAR 2, 566 ff.), JL 1, 680. – Hier ausgestellte Papsturkunden: Einladungen zum Konzil in Clermont, JL 5570 (an Lambert von Arras), JL 5571* (an Erzbischof Rainald von Reims und Suffragane), JL – (an Bischof Ademar von Angoulême oder indirekt durch den Metropolit, Erzbischof Amat von Bordeaux, vgl. das Entschuldigungsschreiben des Bischofs bei MANSI, Conc. 20, 918 f.). SOMERVILLE, The council of Clermont, AHP 12, S. 57 f. – Hervortretende Personen: Bischof Adémar de Monteil von Le Puy.

RUINART, Vita c. 189-190 (MIGNE PL 151, 154 f.); CROZET, RH 179, S. 276 f.

La Chaise Dieu, 1095 Aug. 18/19, Abtei und Haupt eines Klosterverbandes, päpstliches Schutzkloster (FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 200, 2, 118), Dynastiekloster Raimunds von St.-Gilles. Weihe der Abteikirche SS. Vitalis et Agricola am 18. Aug., JL 1, 680; vgl. JL 5575 (vom 6. Sept. 1095 aus St.-Gilles) für La Chaise Dieu; Gaudfredi Vosiens. Chron. (MGH SS 26, 199); Catal. abbat. Casae Dei Nr. 2, LABBE, Bibl. Mss. 2, 659. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5572 für Frauenkloster Blesle; JL –, LOHRMANN, Papsturkunden in Frankreich 7 (1976), S. 251 Nr. 15 von 1095 Aug. 19 für Kanoniker von St. Vaast bei Beauvais; JL –, RUINART (MIGNE 151, 157) erwähnt ein (seither anscheinend verlorenes) Weiheprivileg für La Chaise Dieu vom Weihetag (18. Aug.), vgl. CHAIX DE LAVARÈNE, Mon. Pont. Arvern. S. 72 Nr. 45; vielleicht auch JL 5573 für Kanoniker von Cahors (?), wegen Anwesenheit des Bischofs von Cahors. – Hervortretende Personen: Kardinäle Johann von Porto, Bruno von Segni; Erzbischöfe Hugo von Lyon, Aldebert von Bourges, Amat von Bordeaux, Daimbert von Pisa; Bischöfe Durand von Clermont, Hugo von Grenoble, Gerald von Cahors; Abt von La Chaise Dieu, Pontius von Tournon.

RUINART, Vita c. 192 (MIGNE PL 151, 156 f.); CROZET, RH 179, S. 277 und AM 49, S. 43; GAUSSIN, La Chaise Dieu, S. 527, 139 u. ö.

Chirac, 1095 zwischen Aug. 19 und 25, Kloster St. Sauveur, Mitglied der Kongregation von St. Victor (Marseille). Weihe der Klosterkirche, JL –, WIEDERHOLD, Papst-

urkunden in Frankreich 4, S. 59 Nr. 5 (verfälscht?), Calixt II. JL 7063 (1123 Apr. 11) für St. Victor. – Hier ausgestellte Papsturkunden: – . – Hervortretende Personen: Bischof Aldebert von Mende.

SCHMID, AUF 10, S. 200; HGL 3, 479. CROZET, RH 179, S. 278 nahm aufgrund älterer Literatur einen Aufenthalt in Monastier bei Chirac an (so auch in AM 49, S. 44).

Millau, 1095 Aug. 25, Priorat Notre-Dame, Eigenkloster der Vizegrafen von Millau und Mitglied der Kongregation von St.-Victor (Marseille), päpstlicher Schutz, JL – (Piacenza 1095 Apr. 7, ROUQUETTE, Hist. du prieuré... de N.-D. de L'Espinasse de Millau, Villefranche 1866, S. 423; vgl. WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 17. Weihe des Klosters durch Urban II., Weihenotiz bei SALTET, Bull. Litt. ecclés. Toulouse 1909, S. 132 f., JL – . – Hier ausgestellte Papsturkunden: – . – Hervortretende Personen: Abt Richard von St. Victor (Marseille).

SALTET, a. a. O. S. 132 ff.; SCHMID, AUF 10, S. 200; MAURY, Revue du Rouergue 17 (1963) S. 48 f.

Nîmes, 1095, Ende August (?). Möglicher Aufenthalt Urbans in Nîmes und Weihe des neuen Bischofs Bertrand von Montredon, MENARD, Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes, Paris 1750, Bd. 1, S. 176; HGL 3, 479; die Weihe Bertrands zum Bischof von Nîmes wird ohne Datenangabe erwähnt in JL 5688 (Rom, 1097 Nov. 6). Bertrand nahm als Bischof am Konzil zu Clermont teil, vgl. RUINART, Vita c. 206 (MIGNE PL 151, 166); SOMERVILLE, Council of Clermont, AHP 12, S. 70. RUINART, Vita c. 194 (MIGNE PL 151, 158); DUPONT, Les cités de la Narbonnaise, S. 468; CROZET, RH 179, S. 278.

St.-Gilles, 1095 Sept. 1-6, römisches Eigenkloster (Gregor VII., Reg. VII, 23 = CASPAR 2, 566 f., FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 245 Nr. XIX, 1, 134 Nr. LXXI, 80 und 2, 117 Albinus X, 74), zur Kongregation Cluny gehörend; vgl. JL 5453-5454 und später JL 5577, wichtiges Pilger- und Herrschaftszentrum Raimunds von St.-Gilles-Toulouse. Urban verbringt im Kloster St.-Gilles das Fest des heiligen Aegidius, JL 5577 (Avignon Sept. 12) für St.-Gilles. Schlichtung eines Konflikts zwischen Abt Odilo von St.-Gilles und Bischof Bertrand von Nîmes, MENARD, Hist. de... Nîmes 1, S. 176. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5575 (1095, Sept. 6) für La Chaise Dieu. – Hervortretende Personen: Abt Odilo von St.-Gilles, vermutlich Graf Raimund von St.-Gilles, vgl. HILL, Raymond IV de St.-Gilles, S. 24 f., doch ist dessen damaliges Itinerar nicht näher bekannt.

RUINART, Vita c. 194 (MIGNE PL 151, 158); CROZET, RH 179, S. 278; SCHMID, AUF 10, 200; DE VALOUS, Monachisme clunisien 2, 57, 59; MAHN, L'ordre cistercien, S. 36.

Tarascon, 1095, Sept. 11-12, Burgort (*castrum Tarasco*) der Grafen von Provence. Urban bestätigt (11. Sept) eine Landschenkung der Gräfin Stephanie von Provence an St. Victor (Marseille) und weiht (12. Sept.) das vor Tarascon gelegene Grundstück für eine dort zu erbauende Kirche St. Nikolaus, die als Priorat von St. Victor geplant war, JL 1, 680; GUÉRARD, Cartul. St.-Victor Marseille 1 (1887), S. 242 Nr. 220 (Carta de Tarascone); Gall. Christ. 1, 556 f., Gall. Christ. Nov. 7, 18 Nr. 172; Calixt II. JL 6707

(1119 Juli 1). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5576 (1095 Sept. 11) an die Gläubigen Gothiens und der Provence für die neue Nikolauskirche. – Hervortretende Personen: Gräfin Stephanie von Provence, wohl auch Abt Richard von St. Victor, Erzbischof Daimbert von Pisa, Kardinalbischöfe Johann von Porto, Bruno von Segni, Kardinalpriester Teuzo und Albert, Abt Wilhelm von Montmajour, verschiedene Adelsherren.

RUINART, Vita c. 195 (MIGNE PL 151, 158); CROZET, RH 179, S. 278 und AM 49, S. 44 f.; SCHMID, AUF 10, S. 200.

Avignon, 1095, Sept. 12-15 (nach der Urkundendatierung, doch ist zu vermuten, daß der Papst auch den Sonntag, 16. Sept. hier verbracht hat); Bischof war vielleicht Arbertus, doch bestand Vakanz 1094/95 und Bistumsverwaltung durch Erzbischof Gibelin von Arles, Gall. Christ. 1, 810 f.; Gall. Christ. Nov. 3, 184 Nr. 454-456, sowie 7, 47 Nr. 167-170; BLIGNY, Église et ordres religieux, S. 69. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5577 (1095 Sept. 12) für St.-Gilles; JL 5663 (zu 1096 Juli) gehört zu Avignon, 1095 Sept. 13, WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 58 Nr. 3 und SCHMID, AUF 10, S. 200, Unterstellung von Montmajour unter St. Victor in Marseille; JL 5578 (1095 Sept. 15) für Kanoniker von Avignon (Propst Silvester); JL 5760, Fragment, wahrscheinlich eine Ansprache Urbans, gehalten im Sept. 1095 im Kanonikerkapitel zu St. Ruf in Avignon (*Duae sunt*), EWALD, NA 5, S. 372; GOSSMAN, Urban II and canon law, S. 41, 131 u. ö.; FUHRMANN, Urban II. und der Stand der Regularkanoniker, S. 20 f.; DEREINE, RHE 46, S. 548, hält diesen Text jedoch für einen Kanon des Konzils von Clermont 1095; vgl. auch DUQUESNE, Stud. Grat. 1 (1953), S. 417 ff. – Hervortretende Personen: Kardinalbischöfe Johann von Porto, Bruno von Segni, Kardinalpriester Teuzo und Albert, Erzbischof Daimbert von Pisa, Bischof Gottfried von Maguelonne.

RUINART, Vita c. 196 (MIGNE PL 151, 158 f.); CROZET, RH 179, S. 279.

St.-Paul-Trois-Châteaux, 1095 Sept. 19; Bischof: Poncius III. (Ponce III du Port). Hier bestand das Problem der künftigen Fusion der Bistümer St.-Paul-Trois-Châteaux und Orange, vgl. JL 5561 (Cremona, 1095 Apr. 15). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5579 (1095, Sept. 19) für St. Ruf in Avignon, CHEVALIER, Cod. Dipl. Ord. s. Rufi Valentiae, Nr. 6, nach dem Original.

RUINART, Vita c. 197 (MIGNE PL 151, 159); CROZET, RH 179, S. 279.

Cruas (bei Privas, Ardèche), 1095, zwischen Sept. 9 und Okt. 8, Kloster S. Maria (*monasterium b. Mariae de Crudiaco*). Urban weiht die Klosterkirche, Inschrift in der Kirche von Cruas, MARTÈNE ET DURAND, Voyage littéraire de deux religieux bénédictins, Paris 1717, 1^{ère} partie, S. 297; Privileg Eugens IV. für Cruas von 1433 Febr. 2. – Hervortretende Personen: Erzbischof von Tours, Erzbischof (Daimbert) von Pisa und 7 Bischöfe.

DENIFLE, La désolation des églises, S. 398 Nr. 847 Cruas; VALLERY-RADOT, Note sur deux mosaïques, S. 175-181 (S. 176 Mosaïkinschrift: *Urbanus decorat templum quo saepius orat . . . anni MXCV*).

Vienne (?), 1095 Anfang Okt. (?). Ein von JL 1, 690 und mit JL 5667* (Auftrag Urbans an Erzbischof Guido von Vienne, für würdige Aufbewahrung der Reliquien des heiligen Antonius zu sorgen) zu August 1096 angesetzter Aufenthalt Urbans in Vienne fügt sich zu diesem Datum keinesfalls in das Itinerar und wäre reisetechisch eher zu Ende Sept.-Anfang Okt. 1095 zu vermuten, ist jedoch wegen der höchst gespannten Beziehungen zwischen Papst und Erzbischof (aufgrund des Streits zwischen Grenoble und Vienne) ganz unwahrscheinlich, vgl. BECKER-LOHRMANN, DA 38 (1982) S. 68 ff. und MARION, Cartul. de Grenoble, Chartularium A, S. 55 f. – Nach ungesicherter, legendärer Überlieferung soll sich Urban (im Herbst 1095) bei der Durchreise durch die Provinz Vienne um die Anfänge des Antoniterordens gekümmert haben, RUINART, Vita c. 198 (MIGNE 151, 159 f.); Gall. Christ. 16, 187; CHANTELOU, Histoire de Montmajour, S. 210 f. Anscheinend hat sich aber erst Guido von Vienne als Papst Calixt II. des neuen Ordens angenommen. In der Überlieferung der Entstehungsgeschichte des Antoniterordens ist die Position Urbans II. nicht näher präzisierbar, vgl. MISCHLEWSKI, Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens, S. 26. Einen Aufenthalt Urbans in Vienne (im Zusammenhang mit den Antoniusreliquien) vermutete CROZET, RH 179, S. 279 f. zu 1095.

Lyon, 1095 Okt. 8, Sitz des gallischen Primas, päpstlichen Vikars und Legaten für Frankreich, Erzbischof Hugo von Lyon. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5580, Germ. Pont. 2, 2, 14 Nr. 8 (1095 Okt. 8) für das Allerheiligenkloster zu Schaffhausen; JL –, Germ. Pont. 1, 376 Nr. 3 (1095 Okt. 8): Mandat an Kanoniker von Rottenbuch (vgl. auch Germ. Pont. 2, 2, 14 Nr. 9).

RUINART, Vita c. 199 (MIGNE PL 151, 160); CROZET, RH 179, S. 280; CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg, S. 339 f.; FUHRMANN, Urban II. und der Stand der Regularkanoniker, S. 30, 35 Nr. 1.

Mâcon, 1095 Okt. 17, Bischof: Landricus de Berciaco (de Berzé). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5581* (1095, Okt. 17) für Regularkanoniker von St.-Pierre zu Mâcon, vgl. RUINART (MIGNE PL 151, 271 f., historische Notiz).

RUINART, Vita c. 199, MIGNE PL 151, 160; CROZET, RH 179, S. 280.

Cluny, 1095 Okt. 18-25, päpstliches Schutz- und Libertas-Kloster (Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 245 und 1, 189), Haupt der Kongregation, Abt Hugo I. Weihe des Hauptaltars der neuen, noch unfertigen Abteikirche (durch Urban II.) sowie weiterer Altäre (durch die Erzbischöfe Hugo von Lyon, Daimbert von Pisa und Kardinalbischof Bruno von Segni): 25. Okt. 1095, JL 1, 681; BOUQUET, Obituaires 5 Prov. Lyon 1 (1933-51), S. 342; Ansprache (*post consecrationem*), MIGNE PL 151, 561 ff.; dabei wohl auch Privilegienbestätigung: JL 5583* sowie Bannmeilenfixierung für das Kloster. Zu den Vorgängen in Cluny vgl. Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 17 716, fol. 91-92' (mit Miniatur); BOUCHÉ, Descript. hist. et chron. de ... Cluny (1792), Paris, Bibl. Nat., Nouv. acqu. franç. Nr. 4336, p. 21; ferner Mémoires pour servir à l'hist. de Cluny, Paris, Arch. Nat., LL 1350, fol. 58 ff. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5583* (Bestätigung der Privilegien von Cluny, 1095 Okt.); JL 5582 (1095 Okt. 18) für Bischof und Bistum Mâcon. – Hervortretende Personen: Abt Hugo von Cluny, Erzbischöfe Hugo von Lyon und Daimbert von Pisa, Kardinalbischof Bruno von Segni.

RUINART, Vita c. 200 (MIGNE PL 151, 160 f.); CROZET, RH 179, S. 280 f. und AM 49, S. 45 f.; vgl. auch oben Bd. 1, S. 221.

A u t u n , 1095 (Ende) Okt.-(Anfang) Nov., Besuch bei Bischof Agano und seinen Kanonikern, Aufenthalt *dies per paucos*, JL 1, 681; Cartularnotiz bei CHARMASSE, Cartul. de l'Église d'Autun, Nr. I, S. 1 f.; Gall. Christ. 4 Instr. 83 Nr. 46 (*De receptione Urbani II ab Aganone episc.*). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL –: Bischof und Kathedralkanoniker erbitten und erhalten ein (wohl verlorenes) Privileg, CHARMASSE, a. a. O., Nr. 1, S. 1 f. und Gall. Christ., a. a. O., Nr. 46 (urkundliche Notiz); vgl. WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 2, S. 13. – Hervortretende Personen: Bischof Agano und Kanoniker.

CROZET, RH 179, S. 281.

S o u v i g n y , 1095 Nov. (Anfang), Cluniazensisches Priorat (JL 5586, FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 245, 1, 192 und Albinus X, 74, Lib. Cens. 2, 119), Prior ist nach CROZET, RH 179, 281 f.: Guy, früherer Graf von Mâcon. Translatio der Reliquien des heiligen Majolus, Abts von Cluny († 994, bestattet in der Peterskirche zu Souvigny), JL 5586 (1095 Nov. 13, für Souvigny); Placitum im Konflikt zwischen Souvigny und Archembaud V. von Bourbon, der dem Papst schwören muß, Rechte und Besitze von Souvigny zu achten, erwähnt in JL 5586, vgl. CHAIX DE LAVARÈNE, Mon. Pont. Arvern., S. 74 Nr. 47; MABILLON, Ann. OSB 5 (1740) Nr. 39, S. 619 f.; erneutes Placitum mit Eidesleistung auf dem Konzil zu Clermont 1095, MANSI, Conc. 20, 914 f., SOMERVILLE, AHP 12, S. 86 Nr. III. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5733a, RAMACKERS, Papsturkunden in Frankreich 3. F. Nr. 21, S. 55 Nr. 3: Souvigny 1095 Nov. 10, an Erzbischof Wilhelm von Rouen und Bischöfe der Normandie; vermutlich auch JL 5584 (Guarnerius von Châtillon) und JL 5585 (Erzbischof Richer von Sens), betreffend Gefangennahme des Bischofs Lambert von Arras. – Längerer Aufenthalt von etwa 8 Tagen (*fere per octo dies*), JL 1, 681, vielleicht ca. 5.-12. Nov.? – Hervortretende Personen: Erzbischof Audebert (Hildebert) von Bourges, Bischöfe Durand von Clermont und Ademar von Le Puy.

RUINART, Vita c. 202 (MIGNE PL 151, 162); CROZET, RH 179, S. 281 und AM 49, S. 46.

M o n t e t - a u x - m o i n e s (Le Montet), 1095 Nov. 13, Priorat (*apud Monticulum*) der Abtei S. Michele della Chiusa (vgl. JL 5554) und Grabstätte der Herren von Bourbon. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5586 (1095 Nov. 13) für Souvigny.

RUINART, Vita c. 202 (MIGNE PL 151, 162); CROZET, RH 179, S. 282.

C l e r m o n t , 1095 Nov. 14 - Dez. 2, Bischof Durandus, ehemals Abt von La Chaise Dieu (vgl. Catal. abbat. Casae Dei Nr. 2, LABBE, Nov. Bibl. Mss. 1, 659), Graf Robert II. von Clermont-Auvergne. Konzil zu Clermont, Nov. 18-28, JL 1, 681 f.; HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, S. 397 ff.; SOMERVILLE, The councils of Urban II; DERS., The Council of Clermont, AHP 12 (1974), S. 55-90 (Teilnehmer, Einzelvorgänge und Rechtsentscheidungen, Privilegienerteilung); RUINART, Vita c. 203-229 (MIGNE PL 151, 163-186). – Erster allgemeiner Kreuzzugsaufruf bei Abschluß des Konzils (28. Nov.). Tod des Bischofs Durand von Clermont (19. Nov. 1095) und Beisetzung

durch Urban II. unter Teilnahme von Freunden und Schülern Durands (Bischof Hugo von Grenoble, Abt Jarento von St.-Bénigne in Dijon, Abt Pontius von La Chaise Dieu, vgl. GAUSSIN, La Chaise Dieu, S. 126) sowie zahlreicher Konzilsteilnehmer. Teilnehmerzahl insgesamt etwa zwischen 184 und 205 Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte, in Begleitung des Papstes mehrere Kardinäle (SOMERVILLE, AHP 12, S. 80 ff.). Vermutliche Ankunft in Clermont 14. Nov., wahrscheinliche Abreise 2. Dez. (CROZET, RH 179, S. 282); Konzilsdokumente und Urkunden seit 18. Nov., letzte Urkundenbelege: Entscheidung des Streits zwischen La Chaise Dieu und Cluny (1095 Dez. 1), An. Jur. Pont. 10, 540 f., BERNARD-BRUEL, Rec. Chartes Cluny 5, 43 f. Nr. 3693; JL 5600 (1095 Dez. 1) für Erzbischof Hugo von Lyon, betreffend den Primat von Lyon. Von den bei JL als hier ausgestellt verzeichneten Papsturkunden JL 5587-5600 ist JL 5593 eine Fälschung (NELIS, Examen critique, S. 94 ff., RAMACKERS, Papsturkunden in den Niederlanden 1, S. 23). Neu hinzu kommt JL -, Madrid, Arch. Hist. Nac., Lugo, Tumbo de la Catedral s. XIII, fol. 38' vom 28. Nov. 1095, an die Bischöfe von Oviedo, León und Mondoñedo (*Perspectis veterum monumentorum*). Zu den verschiedenen, bei JL 1, 681 f., nicht im einzelnen verzeichneten Rechts- und Prozeßentscheidungen (z. B. Entscheidung eines Streits zwischen den Klöstern Figeac und Conques, erwähnt später in JL 5654) vgl. SOMERVILLE, AHP 12, S. 82 ff.

Sauxillanges, 1095 Dez. 3, Cluniazensisches Priorat (*coenobium Celsiniacense*), FABRE-DUCHESNE, Lib. Cens. 1, 245, JL 5604. Weihe der Klosterkirche am 3. Dez., Nekrolog von Sauxillanges bei RUINART (MIGNE PL 151, 186), BOUQUET 13, 727; JL 5604 (1095 Dez. 7) für Sauxillanges, JL 1, 683. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5600a (1095 Dez. 3), RAMACKERS, Papsturkunden in Frankreich 3. F. Nr. 23, S. 36 Nr. 4, für St.-Bertin.

RUINART, Vita c. 230 (MIGNE PL 151, 185 f.); CROZET, RH 179, S. 291.

Brioude, 1095 Dez. (4.-)5., Canonica St. Julien zu Brioude, Dekan Odilo de Mercoeur; im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 245 und 1, 201, sowie 2, 218, Albinus X, 74 (wohl erst seit oder nach Urban II., vgl. Calixt II. JL 6697). – Hier ausgestellte Papsturkunden: Vermutliches Privileg für die Kanoniker von Brioude vom 4. Dez. 1095, WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 6, S. 5; CHAIX DE LAVARÈNE, Mon. Pont. Arvern. S. 86 Nr. 51 (BOUDET, Cartulaire du prieuré de St.-Flour, S. CCVI, nimmt päpstliches Schutzprivileg an, DONIOL, Cartulaire de Brioude, Clermont – Paris 1863, erwähnt jedoch keine Urkunde Urbans II., auch CUBIZOLLES, Le noble chapitre St.-Julien de Brioude, Brioude 1980, bringt keinen Hinweis); JL 5601 (1095 Dez. 5) für Erzbischof Dalmatius von Santiago de Compostela, der auch am Konzil von Clermont teilgenommen hatte und wohl in Brioude anwesend war; JL 5602 (1095 Dez. 5) für Abt Hugo von Cluny.

RUINART, Vita c. 231 (MIGNE PL 151, 186); CROZET, RH 179, S. 291.

St.-Flour, 1095 Dez. 6.-13./14., Cluniazensisches Priorat; Prior Stephan II. hatte am Konzil in Clermont und an einer dort getroffenen Rechtsentscheidung Urbans für St.-Flour (vgl. SOMERVILLE, AHP 12, S. 88 Nr. 22) teilgenommen und wohl dabei den Papst nach St.-Flour eingeladen, RUINART (MIGNE PL 151, 186); BOUDET, Cartulaire de

St.-Flour, S. 30 Nr. 47 (urkundliche Notiz). Weihe der Klosterkirche durch Urban II. am 7. Dez. 1095, JL –, BOUDET, Cartulaire, S. CCVI, S. 35 Nr. 7 und S. 38 Nr. 10; MABILLON, Ann. OSB 4 (1707) Append. Nr. 25, S. 698. – Tod des Kardinalbischofs Johann von Porto (13./14. Dez. 1095, zum Datum vgl. HOFFMANN, Kalender des Leo Marsicanus von Montecassino, DA 21, 1965, S. 137) und Beisetzung in St.-Flour, BOUDET, Cartulaire, S. CCVI, S. 34 Nr. 7 und S. 109 Nr. 51; RUINART (MIGNE PL 151, 187); MORDEK, Mittelalterliches Schatzverzeichnis, S. 238; HÜLS, Kardinäle, S. 120 f. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL –, verlorene Urkunde für das Kanonikerpriorat S. Maria zu Pébrac mit Erhebung zum Regularkanonikerstift, Gall. Christ. 2, 459; CHAIX DE LAVARÈNE, Mon. Pont. Arvern. S. 94 Nr. 55; RUINART (MIGNE PL 151, 187); WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 6, S. 7; JL –, nicht erhaltenes Privileg für St.-Flour vom 13. Dez. 1095, BOUDET, Cartulaire, S. CCVI, S. 31 Nr. 48 (Cartularnotiz) und S. 109 Nr. 51 (Supplik des Priors Peter von St.-Flour an Papst Urban IV. von 1262 Febr. 22, mit der Bitte um Erneuerung des inzwischen stark beschädigten Privilegs Urbans II.); CHAIX DE LAVARÈNE, a. a. O., S. 85 Nr. 49 und S. 94 Nr. 54; MABILLON, Ann. OSB 4, Append. 25 S. 698; vgl. WIEDERHOLD, a. a. O., S. 7; ferner: JL 5603 (1095 Dez. 7) für Marcigny; JL 5604 (1095 Dez. 7) für Sauxillanges. RUINART, Vita c. 232 (MIGNE PL 151, 186 f.); BOUDET, Cartulaire, S. CCV ff.; CROZET, RH 179, S. 291 f. und AM 49, S. 47.

Aurillac, 1095 Dez., Abtei der Kongregation in Cluny, päpstliches Schutz- und Libertas-Kloster, JL 5563, Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 200, 1, 248, 1, 354 Nr. LXXI, 82 und 2, 119 Albinus X, 74; Gregor VII., Reg. VII, 19, JL 5162, ferner JL 4467, 4649. Besuch Urbans, der von Abt Petrus von Aurillac dorthin geleitet wird, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 187) mit Zitat aus der Chronik von Aurillac, MABILLON, Vetera Analecta (1723), S. 349 f.; JL 1, 683. – Weihe der Abteikirche, JL 5563 (an dieser Stelle interpoliert, vermutlich in Aurillac hergestellte und interpolierte Abschrift eines echten Privilegs). – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. – RUINART, Vita c. 233 (MIGNE PL 151, 187); Kirchweihe wird angenommen von CROZET, RH 179, S. 293 und AM 49, S. 47, sowie von BOUDET, Cartulaire de St.-Flour, S. CCVI mit Hinweis auf den Weihegedenktag im Proprium festorum von 1668.

Uzerche, 1095 Dez. 21, Kloster cluniazensischer Observanz, im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 202 und 2, 118, Albinus X, 74 (unsicher, ob schon zu Urbans Zeit oder erst später). Besuch auf Einladung des Abts Gerald von Uzerche, Gaufredus Vosiensis, Chron. Lemovicens. (MGH SS 26, 199); JL 1, 683; RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 187 f.). – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. – Hervortretende Personen: Erzbischof Bernhard von Toledo, der den Papst anscheinend seit Cluny und Clermont begleitet hat, begegnet hier dem Mönch Mauritius, den er mit sich nimmt und später zum Bischof von Coimbra (1098) und Erzbischof von Braga (1111) macht, CROZET, RH 179, S. 293; PAULOT, Urbain II, S. 359; RUINART, a. a. O., Sp. 188; ERDMANN, Mauritius Burdinus (Gregor VIII.), S. 207 f.; in Uzerche begegnen sich also Mauritius, der künftige Gegenpapst Gregor VIII. (Burdinus) und Johann von Gaeta, Urbans Kanzler und späterer Papst Gelasius II. RUINART, Vita c. 233 (MIGNE PL 151, 187 f.); CROZET, RH 179, S. 293 und AM 49, S. 47.

Limoges, 1095 Dez. 23 - 1096 ca. Jan. 6, teils Aufenthalt beim Bischof (Humbald),

teils in der Abtei St. Martial zu Limoges und bei Abt Ademar; St. Martial ist Mitglied der Kongregation Cluny (Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 245). 1095, 25. Dez. Feier des Weihnachtsfestes in der Kirche Puellarum s. Mariae ad regulam, in St. Martial und in der Kathedrale, Festkrönung des Papstes; (Kreuz-)Predigt; 29. Dez. Weihe der Kathedrale St. Stephan; 30. Dez. in der Abtei St. Martial (Aufenthalt für etwa 8 Tage); 31. Dez. Weihe der von Abt Ademar nach einem Brand restaurierten Basilica regalis der Abtei, große Feier mit Privilegierung der Abtei und Kreuzpredigt. – 1096: Anfang Januar Prozeß gegen Bischof Humbald (wegen Papsturkundenfälschung) und Absetzung des Bischofs; 6. Jan. letzter Aufenthaltsnachweis für St.-Martial, Notitiae duae Lemovicenses, RHC hist. occ. 5, 350 ff.; Gaufred. Vosiens. Chron. Lemov. (MGH SS 26, 199 f.); Notitia dedicationis eccles. s. Martialis, CHAMPEVAL, Chron. de St.-Martial, S. 328 ff. Nr. 20; Vie de B. Geoffroy du Châlard, ARBELLOT, Les chevaliers Limousins, Pièces justif. S. 67-72; Chron. B. Iterii, DUPLÈS-AGIER, Chronique de St.-Martial, S. 49 f.; Vita b. Gaufridi, BOSVIEUX, S. 91; Bernold, Chron. a. 1096 (fälschlich zu Arles) (MGH SS 5, 464); JL 1, 683 f.; Riant, Inv. Crit., S. 109 Nr. 44 (*Ex tabulario Lemovicensi*); Paschalis II. JL 6031. – Trotz bedeutender Veranstaltungen und zahlreicher Teilnehmer-schaft (*conventus permaximus*) hat in Limoges damals ein eigentliches Konzil (HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, S. 445 und MANSI, Conc. 20, 919 ff.) nicht stattgefunden, SOMERVILLE, The french councils, S. 59 f. – Dez. 25 – Jan. 6: Reconciliation des Bischofs Emehard von Würzburg, JL –, Germ. Pont. –, Bernold, Chron. a. 1096 (MGH SS 5, 464), WENDEHORST, Bistum Würzburg 1, S. 120. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5605-5607, vielleicht auch JL 5609-5610; ferner JL 5612-5613 (vom 2. Jan. 1096). – Hervortretende Personen (nach den zitierten Regionalquellen): Erzbischöfe Hugo von Lyon, Audebert von Bourges, Amat von Bordeaux, Daimbert von Pisa, Rangerius von Reggio (Calabria), Kardinalbischof Bruno von Segni, Bischöfe Petrus von Poitiers, Rannulf von Saintes, Rainald von Périgueux, Raimund von Rodez, Humbald von Limoges, Emehard von Würzburg, Äbte Ademar von St.-Martial, Gerald von Uzerche. RUINART, Vita c. 234-237 (MIGNE PL 151, 188 ff.); Fragmenta Historiae Aquitaniae 1 (1675), Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 12 763, S. 173, 176, 235, 183 ff.; CROZET, RH 179, S. 293 f. und AM 19, S. 47 f.; BECQUET, Les évêques de Limoges, S. 100-111 (zu Humbald von Limoges); HAGENMEYER, Chronologie Nr. 14, S. 11 f.

Charroux, 1096 Jan. 10, Kloster St.-Sauveur. Abt Petrus II. hatte den Papst wohl schon während des Konzils von Clermont nach Charroux zur Altarweihe eingeladen, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 191) und Notitia (MIGNE PL 151, 271 ff.), Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 245 (JL 3187?). 10. Jan. Weihe des Hauptaltars der Abteikirche, Notitia bei RUINART, Append. (MIGNE PL 151, 271 ff.); JL 1, 684 und Excerpta quaedam bei LABBE, Bibl. Nov. MSS 2, 755 f.; BOUQUET 13, 727; JL 5627 für Charroux vom März 1096 aus Tours; Anastasius IV. JL 9846 für Charroux. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL –, aufgrund einer Klage der Mönche von Charroux Vorladung des Abts von Ham im Prozeß Charroux – Ham, vgl. JL 5625 (Tours 1096 März 21). – Hervortretende Personen: Erzbischöfe Amat von Bordeaux, Hugo von Lyon, Daimbert von Pisa, Rangerius von Reggio (Calabria), Kardinalbischof Bruno von Segni, Bischof Petrus von Poitiers, Kardinaldiakon Johann von Gaeta.

RUINART, Vita c. 238 (MIGNE PL 151, 191); CROZET, RH 179, S. 294 und AM 49, S. 48.

Poitiers, 1096 Jan. 13 - ca. Jan. 27, Bischof Petrus II., Herrschaftszentrum des Herzogs von Aquitanien, Wilhelms IX., auch Pilgerstation. 13. Jan. Aufenthalt in St.-Hilaire, JL 1, 684; St.-Hilaire im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 205; 22. Jan. Weihe der Klosterkirche von Montierneuf, Mitglied der Kongregation Cluny (JL 5482, im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 215, 1, 204 und 2, 118, Albinus X, 74), noch erhaltene, zeitgenössische Inschrift in der Klosterkirche, ed. DE CHERGÉ, *Mém. hist. sur l'abbaye de Montierneuf*, S. 185 ff.; *Dedicatio eccl. monast. nov. Pictavis*, in: Chronik von Montierneuf, VILLARD, *Recueil des documents*, S. 438-441, wie die Inschrift mit Datum 22. Jan. 1096; JL 1, 684 zum 27. Jan. aufgrund anderer, demgegenüber sekundärer Chroniknachrichten, darunter Chron. de St.-Maixent a. 1096, VERDON, *Chronique*, S. 152; vgl. auch Ruinarts Textzitate *ex vetero martyrologio* u. a. (MIGNE PL 151, 191 f.); Erwähnung der Klosterweihe in JL 5638 (1096 Apr. 7) für Montierneuf. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. Unterzeichnung (durch Urban II. und Herren seines Gefolges) eines Rechtsentscheids des Bischofs Petrus von Poitiers im Konflikt der Mönche von Tournus und den Kanonikern von St.-Croix de Loudon, CHIFFLET, *Hist. de ... Tournus* (1664), S. 334 (JL –); vermutlich Beginn des Prozesses zwischen Montierneuf und St.-Hilaire, vielleicht schon jetzt, wahrscheinlich aber erst beim zweiten Aufenthalt Urbans in Poitiers (März 1096) Entscheidung Urbans in diesem Streit, JL –, RUINART, *Vita* (MIGNE PL 151, 191); vgl. JL 5642 vom 14. Apr. 1096. – Hervortretende Personen: Kardinalbischöfe Bruno von Segni, Walter von Albano; Erzbischöfe Hugo von Lyon, Daimbert von Pisa, Amat von Bordeaux, Wilhelm von Aix, Guido von Vienne (?), Bischöfe Petrus von Poitiers, Simon von Agen, Gerhard von Angoulême, Äbte Hugo von Cluny, Gerald von Montierneuf, Ademar von St.-Martial, Rainald von St.-Cyprien; Herzog Wilhelm IX. von Aquitanien. RUINART, *Vita* c. 229 (MIGNE PL 151, 191 f.); DE CHERGÉ a. a. O., S. 185 ff.; CROZET, RH 179, S. 294 f. und AM 49, S. 48 f.

St.-Maur de Glanfeuil, 1096 Anfang Febr. Besuch Urbans und Beginn des Verfahrens zur Wiederherstellung der Selbständigkeit von St. Maur und seiner Lösung von St. Maur-des-Fossés; Entscheidung zugunsten von St. Maur de Glanfeuil auf dem Konzil zu Tours, März 1096. Vgl. JL 5635 (1096 März 31 aus St.-Maixent), It. Pont. 8, 153 Nr. 138; Petrus Diac., Chron. Mon. Casin. IV, 18 (MGH SS 7, 770 und SS 34, 486); JL 1, 684. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –.

RUINART, *Vita* c. 244 (MIGNE PL 151, 195 f., erst nach dem Aufenthalt in Angers); CROZET, RH 179, S. 295.

Angers, 1096 Febr. 6 - ca. Febr. 12, Bischof Gottfried (Gaufred); Herrschaftszentrum des Grafen Fulco (Le Réchin) von Anjou. 10. Febr. Weihe der Klosterkirche St. Nikolaus zu Angers (Abt Natalis), JL 1, 684; Gall. Christ. 14, 671; MARCHEGAY-MABILLE, *Chroniques des églises d'Anjou* mit verschiedenen Chroniknachrichten (Chron. Rainaldi cont. S. 14 = MGH SS 26, 462; Chron. s. Albini, S. 27; Chron. s. Maxentii Pictav., S. 411 = VERDON, Chron. de St.-Maixent, S. 152); Chronik des Grafen Fulco von Anjou, HALPHEN-POUPARDIN, S. 238 = MGH SS 26, 461; Urkundennotiz im Cartular von St.-Aubin, A. BERTRAND DE BROUSSILLON, *Cartulaire de l'abbaye de St.-Aubin d'Angers* 2 (Angers 1896) Nr. 889, S. 363; RUINART, *Vita* c. 240 (MIGNE PL 151, 192). –

Weihe der Klosterkirche von St.-Aubin (St. Alban) in Angers, die der in Urbans Dienst stehende Mönch Milo von St.-Aubin gewünscht hatte, wird durch Widerstreben der Mönche verhindert, vgl. auch Chron. Rainaldi, MARCHEGAY-MABILLE, a. a. O., S. 14; HALPHEN, Comté d'Anjou, S. 324 Nr. 276; GUILLOT, Comte d'Anjou, 2, 240 Nr. C 387 zum 10. Febr. 1096. – Kreuzpredigt Urbans in Angers, Fulco, Chron. (MGH SS 26, 461 und HALPHEN-POUPARDIN, S. 237 f.). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5614-5616 (alle vom 6. Febr.) nach Reims, betreffend den neuen Erzbischof Manasse; JL 5617 (10. Febr.) an Bischof Philipp von Châlons-sur-M.; wahrscheinlich JL 5608, Kreuzzugsbrief an die Flandrer, SCHWERIN, Aufrufe (zu Angers 1096 Febr. 6-12), so auch Riant, Inv. Crit., S. 113 Nr. 49; HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe S. 45 und S. 136 Nr. 2 (zu Ende Dez. 1095). JL 1, 684 zum 12. Febr.: Urban bestätigt (zeremoniell durch Handauflegung) die Gründungs- und Dotierungsurkunde für die Canonica La Roë (S. Maria de Rota), HALPHEN, Comté d'Anjou, S. 324 Nr. 275; GUILLOT, Comte d'Anjou 2, Acte Nr. C 392, S. 243 (endgültige Bestätigung in Tours, 1096 März 21, JL 1, 685). JL –, ca. 6.-12. Febr.: Urban hört die Klage des Abts von St.-Philibert zu Tournus gegen Bischof Gaufred und die Kanoniker von St.-Maurice (Angers) und vertagt die Entscheidung auf das Konzil in Tours, wohin er die Prozeßgegner zitiert, vgl. die Urkunde des Bischofs Gaufred von Angers vom 5. Apr. 1096, CHIFFLET, Hist. de ... Tournus (1664), S. 337; RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 193). – Hervortretende Personen: Graf Fulco von Anjou, Erzbischöfe Hugo von Lyon, Amat von Bordeaux, Albert von Bourges (?), Guido von Vienne (?), Rangerius von Reggio (Calabria), Bischöfe Ivo von Chartres, Hoëllus von Le Mans, Gaufred von Angers, Gerald von Thérouanne, Kardinäle: Kardinalbischöfe Walter von Albano, Bruno von Segni, Kardinalpriester Teuzo, Albertus; ferner Milo von St.-Aubin zu Angers als *legatus* und *clericus papae*, später Kardinalbischof von Praeneste (vgl. HÜLS, Kardinäle S. 111 f.) und Ermorrandus von Soissons als *clericus papae*.

RUINART, Vita c. 240-243 (MIGNE PL 151, 192 ff.); CROZET, RH 179, S. 295 ff. und AM 49, S. 49 f.; HAGENMEYER, Chronologie Nr. 18, S. 13 (226); BIENVENU, vgl. oben S. 392 Anm. 267.

Sablé, 1096 Febr. 14; hier ausgestellt JL 5618 (1096 Febr. 14) für St. Nikolaus zu Angers, dessen Kirche Urban kurz zuvor geweiht hatte.

RUINART, Vita c. 246 (MIGNE PL 151, 196); GALL. CHRIST. 14, 671; CROZET, RH 179, S. 297.

Le Mans, 1096 Febr. (15./16.-18.) *per triduum*; Bischof Hoel; Archidiakon Hildebert von Lavardin, später Bischof von Le Mans und Erzbischof von Tours, vgl. HAMMANN, Art. Hildebert von Lavardin, in: LTHK 5 (1960), 340; P. von Moos, Hildebert von Lavardin (Pariser Hist. Studien 3), Stuttgart 1965, S. 6; CROZET, RH 179, S. 297. Etwa dreitägiger Aufenthalt beim Bischof von Le Mans, JL 1, 685; RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 198, Febr. 16.-18.). – Hier ausgestellte Papsturkunden: –; Stimmungsbericht in den Actus Pont. Cenomann., JL 1, 685.

RUINART, Vita c. 247 (MIGNE PL 151, 196); CROZET, RH 179, S. 297 und AM 49, S. 50 f.

Vendôme, 1096 Febr. 26; Abtei Ste Trinité, Haupt einer eigenen monastischen Kon-

gregation, Abt Gottfried, dem Papst eng verbunden, Kardinalpriester von S. Prisca, vgl. HÜLS, Kardinäle, S. 198 f., 269; im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 246, 1, 192. Aufenthalt *per undecim dies* (vielleicht Febr. 19/20-März 2/3), Gottfried von Vendôme, Epist. I, 18 (MIGNE PL 157, 58). – 26. Febr.: Kreuzweihe in Vendôme (oder Weihe eines Kreuzaltars in der Abteikirche), JL 1, 685; RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 197, ex chron. Andegav., und 274, Weihenotiz); MÉTAIS, Cartulaire de Vendôme 2 (1894), S. 93 Nr. 354; Gall. Christ. 8, 1368. – Hier ausgestellte Papsturkunden: – RUINART, Vita c. 248 (MIGNE PL 151, 196 f. und 198); CROZET, RH 179, S. 298 und AM 49, S. 50 f.

Tours–Marmoutier, 1096 März 3-ca. 25 (?), Abtei Marmoutier (Majus Monasterium), Abt Bernhard, im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 197 und 1, 246 sowie 2, 119 (Albinus X, 74), JL –, RAMACKERS, Papsturkunden in Frankreich NF 5, S. 83 Nr. 21 (1089 Dez. 19), vgl. JL 5435 (1090 Apr. 16). – Ankunft in Marmoutier am 3. März, 7 Tage Aufenthalt dortselbst, *Textus de dedicatione*, RUINART, Append. (MIGNE PL 151, 273). Sonntag, 9. März: (Kreuz-)Predigt Urbans am Loire-Ufer von einer Holztribüne aus, umgeben von größerem Gefolge und großer Volksmenge, in Anwesenheit des Grafen Fulco von Anjou, HALPHEN, Comté d'Anjou, S. 324 f. Nr. 277; RUINART (MIGNE PL 151, 274); anschließend Festmahl im Refectorium von Marmoutier. – 10. März: Weihe der Abteikirche (Hl. Kreuz, S. Maria, Apostel Petrus und Paulus und St. Martin), Weihenotiz bei MIGNE PL 151, 273 ff.; JL 1, 685; MGH SS 26, 461 f.; HALPHEN, a. a. O.; am gleichen Tag Friedhofsweihe, MIGNE PL 151, 275. – 11. März: Weihe des Friedhofs St. Nikolaus, MIGNE PL 151, 276. Nach diesen Weihehandlungen Regelung von Schenkungen und Besitzrechtsfragen unter Vorsitz und Initiative Urbans und unter Teilnahme des Grafen Fulco und anderer Adelsherren, GUILLOT, Comte d'Anjou 2, Actes Nr. C 389-C 390, S. 241 f.; MIGNE PL 151, 276; vgl. auch Literae Gaufredi Andegavens. episc. von 1098/99 (BOUQUET 14, 775 Nr. 14). – Weiterer Aufenthalt abwechselnd an verschiedenen Stellen in Tours (*in Majore Monasterio, in castello S. Martini, in castro novo*), JL 5620 vom 14. März, *in urbe* (wohl beim Erzbischof); dabei häufige Besuche am Grabe des heiligen Martin, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 198 f.); Chron. Turonense (MGH SS 26, 461). Canonica St. Martin zu Tours vgl. JL 5631 (1096 März 29 mit Libertas Romana, Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 246 und 2, 119 (Albinus X, 74). – März 16-22: Konzil in Tours, JL 1, 685; MANSI, Conc. 20, 925 ff.; HEFELE-LECLERCQ, Hist. des Conciles 5, 1, S. 446; SOMERVILLE, French councils, S. 62 ff. – Sonntag 23. März: Festkrönung und große Prozession von der Mauritiuskirche nach St. Martin, *more Romano*, Papstmesse in St. Martin, Überreichung der Goldenen Rose an den Grafen Fulco von Anjou, Fragm. Hist. Anjou (Bericht des Grafen Fulco), HALPHEN-POUPARDIN, Chron. Comtes d'Anjou, S. 238, MGH SS 26, 461; Chron. s. Martini Turon. MGH SS 26, 461 = Chron. Turon. Magn., SALMON, Rec. Chron. Tour. (1854) S. 129, JL 1, 686, vgl. CORNIDES, Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell (Wiener Diss. Gesch. 9, 1967). – Gegen Ende des Aufenthalts in Tours (nach März 22): Reconciliation des Bischofs Otto von Straßburg, JL –, Germ. Pont. 3, 3, 12 Nr. *27, Bernold, Chron. a. 1096 (MGH SS 5, 464). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5619 (1096 März 4) - JL 5630 (1096 März 25); weitere Rechtshandlungen: 20.-21. März: Bestätigung einer Schenkung an N.-D. de la Roë durch Urban mit Hand-

auflegung und Bestätigungserneuerung, GUILLOT, Comte d'Anjou 2, Acte C. 392, S. 242 f., JL 1, 685 (zu März 21); 20. März: Entscheidung der Streitsache zwischen den Klöstern St.-Florent de Saumur und St.-Philibert de Tournus, GUILLOT, a. a. O., Acte C 391, S. 242, vgl. JL 5622; 16.-22. März: Entscheidung der Streitsache zwischen St.-Philibert de Tournus und Bischof Gaufred und Kanonikern von St. Mauritius zu Angers, Urkunde des Bischofs Gaufred vom 5. Apr. 1096, CHIFFLET, Hist. de . . . Tournus (1664) S. 337 f. – Urban befiehlt dem Vizegrafen Rudolf Wiedergutmachung gegenüber dem Kloster Vendôme und dem Bischof Gaufred von Angers Strafsanktionen gegen den Vizegrafen, Urkunde Bischof Gaufreds von 1096, MÉTAIS, Cartul. de Vendôme 2, 91 Nr. 353. – Urban beauftragt den päpstlichen Legaten Amat von Bordeaux, sich dieser Streitsache anzunehmen, MÉTAIS, a. a. O., 2, 91 Nr. 353. – Entscheidung des Streits zwischen Kloster Cormery und Canonica St. Martin zu Tours, erwähnt in JL 5633, vgl. GUILLOT, a. a. O. 1, 171 ff. – Klage des Erzbischofs Hugo von Lyon wegen Nichtbeachtung des Primats von Lyon seitens des Erzbischofs Richer von Sens, erwähnt in JL 5788. – Vermutlich Entscheidung des Streits zwischen dem Abt von Ham (Diöz. Thérouanne) und dem Kloster Charroux, erwähnt in JL 5625 (Tours 1096 März 21). – Weihe des zum Bischof von Rennes gewählten Marbod (*in Turonensi concilio*), RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 199 f.); DELISLE, Rouleaux des morts Nr. XXXIX, S. 345; BOUQUET 14, 224. – Hervortretende Personen: Kardinalbischöfe Bruno von Segni, Walter von Albano, Kardinalpriester Teuzo, Albert, Gregorius, Kardinaldiakone Gregorius, Johannes von Gaeta; Erzbischöfe Rudolf von Tours, Hugo von Lyon, Guido von Vienne, Hildebert (Aldebert) von Bourges, Amat von Bordeaux, Rangerius von Reggio (Calabria), ehemals Mönch von Marmoutier und Kardinalpriester von S. Susanna; Bischöfe Wilhelm (Elekt) von Clermont, Gaufred von Angers, Marbod von Rennes, Benedict von Nantes, Hoël von Le Mans, Otto von Straßburg; Äbte Rainald von St.-Cyprien, Petrus von Tournus, W. von St.-Florent, Guido von Cormery, Bernhard von Marmoutier, die Äbte von St.-Maur de Glanfeuil und St.-Maur-des-Fossés; Mane-gold von Lautenbach-Marbach sowie vermutlich die Unterzeichner von JL 5633 (vgl. Poitiers); Graf Fulco von Anjou, Graf Hugo von Chaumont-Amboise, weitere Adelsherren, Johann Fricans panem. RUINART, Vita c. 251-254 (MIGNE PL 151, 198 ff.); CROZET, RH 179, S. 298 und AM 49, S. 51; GUILLOT, Comte d'Anjou 2, Actes Nr. C 389 - C 393, S. 241 ff.

Poitiers, 1096 März ca. 29-30, zweiter Aufenthalt. Vermutlich Entscheidung des Streits zwischen Montierneuf und St.-Hilaire, Prozeßbericht in JL 5642 (1096 Apr. 14 in Saintes), vgl. RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 191 und 203). – Beurkundung des auf dem Konzil zu Tours getroffenen Entscheids im Konflikt der Kanoniker von St. Martin (Tours) und den Mönchen von Cormery (JL 5633 vom 30. März 1096). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5631 (März 29) – JL 5634 (März 30), ferner vermutlich verlorene Urkunde für Canonica St.-Croix zu Angles-sur-L'Anglin, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 203). – Hervortretende Personen (Unterzeichner von JL 5633): Erzbischöfe Hugo von Lyon, Rudolf von Tours, Guido von Vienne, Hildebert von Bourges, Amat von Bordeaux; Bischöfe Ivo von Chartres, Gottfried von Angers, Hoël von Le Mans, Morvan von Vannes, Wilhelm von Clermont, Marbod von Rennes (noch als electus!), Kardinalbischof Bruno von Segni, Kardinalpriester Teuzo, Albert, Gregor; ferner einige

Prioren, Pröpste und andere Geistliche; dazu ferner (aufgrund von JL 5642): Kardinalbischof Walter von Albano (offenbar mit Namensverschreibung *Willelmo Albanense*), Erzbischof Daimbert von Pisa, Bischof Petrus von Poitiers, die Äbte Ademar von St.-Martial (Limoges) und Rainald von St.-Cyprien (Poitiers).

RUINART, Vita c. 255 (MIGNE PL 151, 203); CROZET, RH 179, S. 300.

St.-Maixent, 1096 März 31, Kloster St. Maxentius, Abt Garnier (Observanzverbindung zu Cluny, Verbindung zu den Herren von Lusignan, wichtige Pilgerstation), im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 205 (wohl erst seit Paschalis II., JL 6268). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5635 (1096 März 31) für St.-Maur de Glanfeuil, vgl. It. Pont. 8, 153 Nr. 138; JL –, RAMACKERS, Papsturkunden in Frankreich NF 5, S. 87 Nr. 24 für Beaulieu-lès-Loches (1096 März 31); vielleicht auch JL 5636-5637, betreffend Exkommunikation König Philipps I. und Einberufung zu einem für Arles geplanten Konzil (1096 nach März 22 - Ende März); vgl. LOHRMANN, Papsturkunden in Frankreich NF 7, S. 262 Nr. 16.

RUINART, Vita c. 256 (MIGNE PL 151, 203 f.); CROZET, RH 179, S. 300 f.; zu den Straßenverbindungen (Pilgerweg nach Santiago): Poitiers – St.-Maixent – Melle – St.-Jean d'Angély – Saintes vgl. LE ROUX, Origines de St.-Hilaire de Melle, S. 123 ff., 130 u. ö.

St.-Jean d'Angély, 1096 Apr. 7, Ankunft vermutlich schon Samstag 5. Apr. zur Feier des Palmsonntags (6. Apr.) in der Abtei St. Jean, Abt Ansculf, Haupt mehrerer unterstellter Klöster und Priorate, cluniazensische Observanz, Romzins für unterstelltes römisches Eigenkloster St. Stephan zu Bassac, Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 206 (vgl. JL 5606) und für St. Jean selbst, Lib. Cens. 1, 245. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5638 (1096 Apr. 7) für Cluny – Montierneuf; vielleicht auch JL 5644 für St.-Jean d'Angély, von JL zwischen Apr. 25 und Mai 1 eingeordnet; CROZET, RH 179, S. 301 setzte JL 5644 zum Aufenthalt Urbans in Saintes (12.-20. Apr.), was der Ausstellungspraxis besser entsprechen würde; PFLUGK-HARTUNG, Acta 1, 64 Nr. 66 datiert: um 1096. – Erneuerung der Exkommunikation des Grafen Eblo von Châtelailon wegen Entfremdung der Kirche St.-Georges zu Oloron aus dem Besitz der Abtei Vendôme; Erzbischof Amat von Bordeaux hatte den Grafen deshalb bereits exkommuniziert, vgl. BOUQUET 14, 772 und Gottfried von Vendôme, Epist. I, 9 und 5, 19; MÉTAIS, Urbain II et Geoffroy, S. 21; DERS., Cartul. Saintongeais de Vendôme, S. 13 ff.

RUINART, Vita c. 257 (MIGNE PL 151, 204); CROZET, RH 179, S. 301.

Saintes, 1096 Apr. 12-20, vermutlich etwa 9-22, Bistum und Pilgerzentrum, Bischof Ramnulf; Kloster N.-D. de Saintes ist Libertas-Romzins-Kloster, vgl. JL 5590 (1095 Nov. 26), Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 205 und Albinus X, 74. – An den Kartagen ist der Papst sicher nicht mehr unterwegs gewesen, er wird die kurze Entfernung zwischen St.-Jean d'Angély und Saintes so zurückgelegt haben, daß er die eigentlichen Kartage bereits in der Bischofsstadt feiern und wohl etwa am Mittwoch (9. Apr.) in Saintes eintreffen konnte. Die Abreise aus Saintes wird in der Woche nach Quasimodo (20. Apr.) erfolgt sein. JL 5643 gehört zu Torre Maggiore (Diöz. Benevent), 1093 Apr. 25, JL 2, 713; KLEWITZ, Wiederherstellung, S. 167 f.; RIVERA RECIO, El arzobispo de Toledo, S. 45 f.; ENGELS, Papsttum, Reconquista, S. 243 f. – Feier des Osterfestes in

Saintes (13. Apr.), JL 1, 687. – 20. Apr.: Weihe der restaurierten Krypta des Cluniazenserklusters St. Eutrop zu Saintes durch Urban und Bischof Ramnulf, JL 1, 687; Gall. Christ. 2, 1064; Weihenotiz bei MABILLON-RUINART, Oeuvres posth. 3, 256; Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 16 990, fol. 116-116'. Kreuzerscheinung am Himmel, An. Jur. Pont. 10, 551 (Urkunde von St.-Maixent). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5639 (1096 Apr. 12) für St.-Martial zu Limoges – JL 5642 (1096 Apr. 14), betreffend Streit zwischen Montierneuf und St. Hilaire zu Poitiers und vermutlich JL 5644 (1096 nach Apr. 20?) für St.-Jean d'Angély (ohne Datum und Ort). – Erneute Exkommunikation des Grafen Eblo von Châtellillon wegen Verweigerung der Restituierung entfremdeten Kirchenguts an Vendôme. Nochmalige Einschaltung auch des Lehnsherrn, Herzog Wilhelms IX. von Aquitanien, Auftrag zu Strafsanktionen an Legaten und Erzbischof Amat von Bordeaux, vgl. unter St.-Jean d'Angély, dazu SCHIEFFER, Päpstliche Legaten, S. 150; RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 205).

RUINART, Vita c. 159 (MIGNE PL 151, 204 ff.); CROZET, RH 179, S. 301 und AM 49, S. 52; DERS., L'art roman en Saintonge, Paris 1971, S. 25; AUDIAT, St. Eutrope, S. 253 ff.

Bordeaux, 1096 Mai 1, Metropole und Pilgerzentrum, Erzbischof und päpstlicher Legat Amat von Oloron. Die Zwischenstationen der längeren Reise von Saintes her sind unbekannt, Ankunft in Bordeaux wohl Ende April, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 206); Mai 1: Weihe der Kathedrale durch Urban, JL 1, 687; bestätigt in JL 5800 (1099 Mai 3) für Kanoniker von St. Andreas in Bordeaux. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. – Hervortretende Personen: Erzbischof und Legat Amat von Bordeaux, Bischof Simon von Agen, Kardinalbischöfe Walter von Albano, Bruno von Segni *et alii cardinales*, RUINART aus Chron. von Bordeaux (MIGNE PL 151, 206).

RUINART, Vita c. 261 (MIGNE PL 151, 206); CROZET, RH 179, S. 301 und AM 49, S. 52.

Bazas, 1096 Mai, vermutliche Reisestation beim Bischof von Bazas, Stephan von Sentès, anscheinend auch Weihe der restaurierten Kathedrale durch Urban, nach einer unsicheren Nachricht der Chronik von Bazas, vgl. BIRON, Art. Bazas, in: DHGE 7 (1934), 69 ff. und CROZET, RH 179, S. 302, sowie AM 49, S. 52 f.; JL –. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –.

Nérac, 1096 Mai, von Mönchen der Abtei Condom geleitetes Priorat St. Thomas und St. Nicolaus; Weihe der Kirche ss. Thomas und Nicolaus, JL 1, 687; auch erwähnt in einer Urkunde des Arsinus de Albione, der dem Kloster Condom die *villa quae dicitur Nerag* schenkt in Anwesenheit des Abts Raimund und *in manu domini Urbani papae secundi*, RUINART, Append. (MIGNE PL 151, 279 f.). – Hier ausgestellte Papsturkunden: –.

RUINART, Vita c. 262 (MIGNE PL 151, 206); CROZET, RH 179, S. 302 und AM 49, S. 53.

Layrac, 1096 Mai 7, Priorat (St. Martin) der Kongregation Cluny. Weihe des Altars der Martinskirche durch Urban, Mai (Anfang) 1096 (Weihedatum ist nicht überliefert), JL 1, 687; erwähnt in JL 5649 (1096 Juni 3) für Cluny mit Weiheprivileg für St. Martin zu Layrac. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5645 (1096 Mai 7) für Cluny.

RUINART, Vita c. 263 (MIGNE PL 151, 206 f.); CROZET, RH 179, S. 302 und AM 49, S. 53 (mit Vermutung des 5. Mai als Weihetag).

Es scheint, daß das von JL zu Mai 1096 verzeichnete und in der Literatur übernommene Itinerar: L a y r a c 7. Mai (JL 5645) – T o u l o u s e 7. Mai (JL 5646) – M o i s s a c 13. Mai (JL 5647) – T o u l o u s e 23. Mai (JL 5648) aufgrund der Entfernungen geändert werden sollte, da die Distanz Layrac – Toulouse (über 100 km) für die päpstliche Reisekurie an einem Tag (einschließlich Urkundenausstellung) nicht zu bewältigen war. Mit einer Korrektur des Datums von JL 5646 zu frühestens 15. Mai (Iden statt Nonen) oder noch später (etwa IX kal. Jun. = 24. Mai) – nächste Aufenthaltsdaten in Toulouse sind der 23.-24. Mai – könnte die Schwierigkeit in etwa behoben und das Itinerar wie folgt angesetzt werden: L a y r a c 7. Mai (JL 5645) – M o i s s a c 13. Mai (JL 5647) – T o u l o u s e frühestens 15. Mai (JL 5646, das also zu diesem oder einem späteren Datum im Mai 1096 anzusetzen wäre, wobei diese Urkunde für Moissac erst nach Urbans Besuch dortselbst ausgestellt wäre, was den Kanzleigepflogenheiten in der Regel auch entspräche); damit wäre auch die umständliche Reise zunächst an dem näher bei Layrac gelegenen Moissac vorbei nach Toulouse, dann Rückwendung nach Moissac und wieder Rückkehr nach Toulouse, ein ziemlich langwieriger und wenig sinnvoller Umweg, vermieden. Ferner ist Urban wahrscheinlich in Moissac selbst über die dortigen Rechtsverhältnisse informiert worden, bevor er seine Urkunde JL 5646 ausstellte. JL 5646 ist aus dem Cartular von Moissac (12. Jh.) in einer Abschrift des 16. Jh. überliefert (WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 20), ein Kopistenversehen im Datum erscheint möglich; vgl. auch die Bedenken von RUINART, Vita c. 264 (MIGNE PL 151, 207).

M o i s s a c, 1096 Mai 13, Abtei Moissac, Mitglied der Kongregation von Cluny, mit Beziehungen zur Kirche von Jerusalem (GIEYSZTOR, Genesis of the crusades, *Medievalia et Humanistica* 6, S. 24 f.), im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 245, wichtiges Pilgerzentrum, Abt Ansquelinus; Weihe eines Kreuzaltars – *altaris ad crucem consecratio* – (Weihedatum unbekannt) durch Urban, *Descriptio memorabilis sive recordatio diffinitionis* (urkundliche Notiz von 1101) bei GALABERT, Album de paléographie et de diplomatique, Toulouse 1912, Planche I Nr. 1; RUINART, mit Hinweis auf Chron. des Aymericus de Peyrac (MIGNE PL 151, 207); JL –. Wohl damals in Moissac Entstehung der Fälschung der Enzyklika Sergius' IV. (JL † 3972) als Kreuzzugsexcitatorium, GIEYSZTOR, a. a. O. 5 (1948)–6 (1950). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5647 (1096 Mai 13) für Cluny, betreffend St.-Orens (Auch).

RUINART, Vita c. 264 (MIGNE PL 151, 207); CROZET, RH 179, S. 303 und AM 49, S. 53 f.

T o u l o u s e, 1096 Mai (vermutlich etwa seit 15.) 23.-Juni 3, Zentrum der Grafschaft Toulouse unter Graf Raimund IV. von St.-Gilles, Bistum und Pilgerzentrum, Bischof Isarnus; Abtei St.-Sernin, im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 209 und 2, 246, auch Albinus X, 74, Lib. Cens. 2, 117, JL 5430a (1090 März 28). Mai 24: Weihe der Kirche von St.-Sernin (S. Saturninus), JL 1, 687, JL 5658 und 5660; Chron. s. Saturnini Tolosae (HGL 5, 49 f. Nr. 10); Urkunden Wilhelms IX. von Aquitanien und seiner Frau Philippa von Toulouse, 1098 Juli (HGL 5, 754 Nr. 400 und DOUAI, Cartulaire de St.-Sernin, S. 206 Nr. 291), Graf Bertrands von Toulouse, 1100 Dez. (HGL 5, 767

Nr. 408 I und DOUAI, a. a. O., S. 312 Nr. 435) und Febr. 1101 (HGL 5, 767 Nr. 408 II); Paschalis II. JL 5850, 5962-5963 (mit Erwähnung der Teilnahme von 17 Erzbischöfen und Bischöfen). – Erledigung kirchlicher Streitsachen (JL –): Verhandlung und Vertagung (ohne Entscheid) eines Prozesses zwischen den Kanonikern der Kathedrale St. Stephan zu Toulouse und dem Kloster S. Michael de Clusa, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 208; HGL 3, 486). – Entscheidung eines Streits zwischen den Kanonikern von St.-Caprais zu Agen und Kathedralkanonikern (St. Etienne) zu Agen, erwähnt in JL 5648a vom 27. Mai 1096 (WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 7, 38 Nr. 5); die Entscheidung könnte schon in Layrac in der Nähe von Agen getroffen und in Toulouse schriftlich fixiert worden sein. – Behandlung von Angelegenheiten des Klosters St.-Theodard zu Montauban, Gall. Christ. 13, 227. – Verhandlung und Vertagung (auf das Konzil zu Nîmes) eines Streits zwischen Bischof Isarnus von Toulouse und den Kanonikern von St.-Sernin, JL 5658 (1096 Juli 20) und JL 5660 (1096 Juli 22) für St.-Sernin. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5646 (vermutlich nicht 7., sondern 15. oder 24. Mai) für Moissac; JL 5648 (Mai 23) für Abt Hugo von Cluny; JL 5648a (Mai 27) für Canonica St.-Caprais zu Agen (WIEDERHOLD, a. a. O., 7, 38 Nr. 5); JL 5649 (Juni 3) für Abt Hugo von Cluny. – Hervortretende Personen: vgl. JL 5648 (*praesente ... comite Raimundo*), Kardinalbischof Walter von Albano; Erzbischöfe Bernhard von Toledo, Amat von Bordeaux, Daimbert von Pisa; Bischöfe Peter von Pamplona und weitere zehn Bischöfe.

RUINART, Vita c. 264 f. (MIGNE PL 151, 207 f.); CROZET, RH 179, S. 302 ff. und AM 49, S. 54; zur Altarweihe vgl. GERKE, Tischaltar, S. 458.

Carcassonne, 1096 Juni 11-15. Bischof Petrus; 11. Juni: Pontifikalmesse, allgemeine Absolution, Weihe der Bausteine für die Kathedrale St.-Nazaire; 13. Juni: Pontifikalmesse mit (Kreuz-?) Predigt und Friedhofsegnung in der Kirche S. Maria und S. Salvator; insgesamt fünf Tage Aufenthalt (wahrscheinlich bis einschließlich Sonntag, 15. Juni, Abreise wohl Montag, 16. Juni); BOUQUET 13, 727 und RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 208); JL 1, 687 f.; WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 7, S. 13 mit Verweis auf Hadrian IV. JL 9967*. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. Vielleicht erfolgte hier die Entscheidung des Streits zwischen den Klöstern Alet und La Grasse, vgl. Paschalis II. JL 6531 (MIGNE PL 163, 410 f.) mit Bezugnahme auf die Entscheidung Urbans II., dessen Urkunde anscheinend verloren ist.

RUINART, Vita c. 266 (MIGNE PL 151, 208 f.); CROZET, RH 179, S. 304 und AM 49, S. 54. Für einen von CROZET, a. a. O., vermuteten Aufenthalt Urbans in Alet ließ sich kein Quellennachweis erbringen.

St.-Pons de Thomières, 1096 Juni 24, Abtei im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 208; Haupt einer eigenen Kongregation, intensive Beziehungen nach Spanien (besonders zu dem spanischen Kloster San Cugat). Schon um 1091 hatte Urban hierher oder überhaupt nach Südfrankreich reisen wollen, vgl. KEHR, Papsturkunden in Spanien 1, Katalanien 2, 288 Nr. 24 mit Unterstellung von San Cugat unter Abt Frotard von Thomières *donec aut tu ad nos pervenias aut nos in partes illas, sicut disposuimus, annuente Domino veniamus*. – Feier des Festes S. Johannes des Täufers (24. Juni) in St.-

Pons, RUINART, Vita (MIGNE PL 151, 209). – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5650 (Juni 24) für Bischof Peter von Pamplona.

RUINART, Vita c. 267 (MIGNE PL 151, 209); CROZET, RH 179, S. 304 f.

Maguelonne, 1096 Juni 28–Juli 2/3, dem Apostolischen Stuhl unterstelltes Libertas-Romana-Bistum mit Peterskirche, Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 210 und 1, 241 Nr. XVII, Albinus X, 74; verbunden mit dem Lehnskomplex der Grafschaft Melgueil-Substantion (Graf Peter und Sohn Raimund), seit 1085 päpstliches Lehen, vgl. Urkunden in HGL 5, 695 Nr. 365 und S. 760 Nr. 404, Urban II. JL 5375 und JL 5377; Bischof: Gottfried. – Ankunft am 28. Juni, dann 29. Juni: Weihe der Insel, allgemeiner Ablass, (Kreuz-?) Predigt und Verkündigung von Privilegien für die Kirche von Maguelonne; Aufenthalt von fünf Tagen (*ibique stetit per quinque dies*), Abreise wohl 2./3. Juli; Arnaldus de Verdala, Catal. episcop. Magalon., GERMAIN, Mém. Soc. Archéol. Montpellier 7 (1881) S. 516; ROUQUETTE-VILLEMAGNE, Bullaire de Maguelonne 1, 24 Nr. 8; JL 1, 688. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. – Hervortretende Personen: Kardinalbischöfe Walter von Albano, Bruno von Segni, Erzbischöfe Daimbert von Pisa, Berengar von Tarragona, Bischöfe Gottfried von Maguelonne, Bertrand von Nîmes, ferner Graf Peter von Melgueil-Substantion, Wilhelm von Montpellier und zahlreiche Adelsherren.

RUINART, Vita c. 268 (MIGNE PL 151, 209 f.); GERMAIN, Maguelonne sous ses évêques, Mém. soc. archéol. Montpellier 5 (1860) S. 367 f.; FABRÈGE, Hist. de Maguelonne 1 (1893), S. 199; CROZET, RH 179, S. 305 und AM 49, S. 55.

Montpellier, 1096 Juli ca. 3–4 (?), Herrschaftszentrum der Grafen von Montpellier (Wilhelm V.), Vasallen des Bischofs von Maguelonne (HGL 5, 718 Nr. 377 und S. 720 f., BAUMEL, Hist. d'une seigneurie, S. 44 f.; LEWIS, The Guillems of Montpellier, S. 160 ff.), auch Vasallen der Grafen von Substantion; sie stehen gegen Romzinszahlung unter päpstlichem Schutz (FRIED, Päpstlicher Schutz, S. 136 ff., 153 ff.) und in Verbindung mit dem Grafen Raimund von St.-Gilles, mit dem Wilhelm V. von Montpellier 1096 auf Kreuzfahrt geht; Herrschaft Montpellier im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 2, 117, bei Albinus X, 74. – Auf Bitte des (auch im Namen des französischen Königs) zum Papst nach Montpellier gereisten Bischofs Ivo von Chartres anerkennt Urban nach Diskussion der Sache die Erhebung Wilhelms von Montfort zum Bischof von Paris und überträgt alles Weitere dem Bischof von Chartres, Ivo, epist. 50 (LECLERCQ, Correspondance 1, S. 204 ff.), auch epist. 54 (S. 222), vgl. epist. 43 (S. 172 ff.); JL 1, 688. – Hier ausgestellte Papsturkunden: –. – Hervortretende Personen: Bischof Ivo von Chartres, Graf Wilhelm V. von Montpellier.

RUINART, Vita c. 269 (MIGNE PL 151, 210); CROZET, RH 179, S. 305; BAUMEL, a. a. O., S. 84.

Nîmes, 1096 Juli ca. 5–14, Aufenthalt bei dem wohl schon im Vorjahr 1095 von Urban zum Bischof geweihten Bertrand de Montredon (vgl. oben Nîmes, 1095 Ende August) und im Wirkungsbereich des Grafen Raimund IV. von St.-Gilles und Toulouse. 6. Juli: Weihe der Kathedrale (S. Maria), JL 1, 688; Chronik und Breviarium von Nîmes (HGL 5, 29 Nr. 5; MENARD, Hist. de . . . Nîmes 1, Preuves Nr. 4, S. 8 f.); Urkunde

Raimunds von St.-Gilles (für die Kirche von Nîmes, 1096 Juli 6), HGL 5, 742 Nr. 392, bestätigend unterzeichnet von Urban II. – 7.-12. Juli: Konzil zu Nîmes, JL 1, 688; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* 5, 1, S. 447-453; HGL 3, 457 ff.; Urkunden Raimunds von St.-Gilles, HGL 5, Nr. 392-393 (= TEULET, *Layettes* 1, 32 Nr. 28), Bertrands von Toulouse (um 1100), HGL 5, Nr. 408, Erzbischof Petrus' von Narbonne (1151), TEULET, *a. a. O.*, 1, 67 Nr. 115, sowie Urbans II. JL 5654, 5658, 5659, Paschalis' II. JL 5964 und Calixts II. JL 6702; zum Konzil vgl. SOMERVILLE, *French councils*, S. 61 f.; KUTTNER-SOMERVILLE, *The so-called canons of Nîmes*, S. 175 ff. – Verschiedene Rechtsregelungen (ergänzend zu JL): JL 1, 688 zum 11. Juli bezieht sich nicht auf St.-Sernin und JL 5658, sondern auf die Streitschlichtung zwischen dem Kloster Ripoll und dem Erzbistum Tarragona, JL 5655. – Juli 11: Entscheidung des Streits zwischen dem Bischof von Toulouse und Kanonikern von St.-Sernin (vgl. JL 5658) mit Intervention des Erzbischof Guido von Vienne und anderer Prälaten, MANSI, *Conc.* 20, 937, 939 ff. – Juli 6-12: Entscheidung des Streits zwischen Toledo und Burgos um die kirchliche Zugehörigkeit von Burgos, vgl. JL 5653 aus St.-Gilles, 1096 Juli 15; Entscheidung über die zwischen Toledo und Burgos umstrittenen Kirchen, vgl. JL 5653; Abdankung des Abts von St.-Germain d'Auxerre, vgl. JL 5776 (1097-99); erneute Klage Hugos von Lyon über Nichtbeachtung des Primats von Lyon seitens des Erzbischofs Richer von Sens, vgl. JL 5788; zweiter Tarragona-Aufruf Urbans, KEHR, *Papsturkunden in Spanien, Katalanien* 2, 287 Nr. 23 und MC CRANK, *Restoration and reconquest*, S. 263 f., vgl. oben S. 347, Anm. 169. – Kreuzpredigt und Kreuzzugsverhandlungen in Nîmes, JL 1, 688; Riant, *Inventaire critique*, S. 119 Nr. 53; *Narratio Floriacens.* (RHC *Hist. occ.* 5, 356 ff.); Gesandtschaft Urbans an die Stadt Genua, betreffend Unterstützung des Kreuzzuges, JL 5651*, *It. Pont.* 6, 2, 323 Nr. *5 (MGH *SS* 18, 41; *IMPERIALE DI S. ANGELO*, *Cod. Dipl. Genova* 1, 10 f., Nr. 6); Legaten des Papstes sind dabei die Bischöfe Hugo von Grenoble und Wilhelm von Orange. – Vorläufige Aussöhnung mit König Philipp I. von Frankreich, vgl. oben Bd. 1, S. 197 f. – Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5651* (Schreiben an die Stadt Genua), JL 5652 (1096 Juli 14) für Cluny und St.-Martin-des-Champs zu Paris; JL –, KEHR, *Papsturkunden in Spanien, Katalanien* 2, 287 Nr. 23 (Tarragona-Aufruf). – Hervortretende Personen (vgl. JL 5658; HGL 5, 743 Nr. 393 = TEULET, *Layettes* 1, 32 Nr. 28): Kardinalbischöfe Walter von Albano, Bruno von Segni, Kardinaldiakon und Kanzler Johann von Gaeta, Kardinalpriester Albert (S. Sabina), Gregorius Papiensis (S. Vitale), Rangerius (S. Susanna) zugleich Erzbischof von Reggio (Calabr.), Teuzo (*SS Joh. et Paul.*); Erzbischöfe: Daimbert von Pisa, Hugo von Lyon, Amat von Bordeaux, Bernhard von Toledo, Hugo von Besançon, Guido von Vienne, Berengar von Tarragona, Rudolf von Tours, Gibelin von Arles und Benedict von Embrun; Bischöfe: Bertrand von Nîmes, Gottfried von Maguelonne, Arnald von Elne, Isarn von Toulouse, Bernhard von Gerona, Ivo von Chartres, Hugo von Auxerre, Gomoizo von Burgos; Äbte: Odilo von St.-Gilles, Richard von St.-Victor zu Marseille, Petrus von S. Miguel (Cuxa), Benedikt von S. Esteban de Bañolas, Bertram von Ripoll, sowie die Äbte von Figeac, Conches und St.-Germain d'Auxerre; Graf Raimund IV. von St.-Gilles, Graf Wilhelm V. von Montpellier und verschiedene Adelsherren. RUINART, *Vita c.* 270 (MIGNE *PL* 151, 210-215); HGL 3, 487 ff.; SCHMID, *AUF* 10, S. 201; CROZET, *RH* 179, S. 305 f. und *AM* 49, S. 55; HAGENMEYER, *Chronologie* Nr. 53, S. 30 (243).

St.-Gilles, 1096 Juli ca. 15-20/21, zweiter Besuch Urbans daselbst (vgl. oben St.-Gilles 1095 Sept.). 15. Juli (?): Weihe eines Altars für die neue Abteikirche durch Urban (zwischen 15.-21. Juli), JL 5659 (1096 Juli 22, aus Avignon), JL —. — Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5653 (1096 Juli 15) - JL 5658 (1096 Juli 20). Hervortretende Personen (vgl. JL 5658, *scriptum et relectum est praesentibus . . .*): Kardinalbischöfe Bruno von Segni, Walter von Albano; Erzbischof Daimbert von Pisa; Kardinalpriester Rangerius (S. Susanna), Teuzo (SS Joh. et Paul.), Albert (S. Sabina); Abt Odilo von St.-Gilles.

RUINART, Vita c. 271 (MIGNE PL 151, 215 f.); CROZET, RH 179, S. 307 und AM 49, S. 55.

Villeneuve-lès-Avignon, 1096 Juli 22-23, Kloster St.-André als Libertas-Romana-Kloster juris b. Petri (JL 5661 von 1096 Juli 23) im Lib. Cens., FABRE-DUCHESNE 1, 185 und 2, 117, Albinus X, 74. Hier ausgestellte Papsturkunden: JL 5659 bis 5661 vom 22. und 23. Juli 1096 für St.-Gilles, St.-Sernin (Toulouse) und St.-André selbst.

RUINART, Vita c. 272 (MIGNE PL 151, 216); CROZET, RH 179, S. 307.

Avignon, 1096 Juli ca. 23? Ein nochmaliger Aufenthalt Urbans in Avignon (wahrscheinlich nur kurze Durchreise) hat im Unterschied zum vorjährigen Aufenthalt (1095 Sept. 12-15) keine erweisbare Spur hinterlassen. JL 5663 ist zu 1095 Sept. 13 zu datieren (vgl. oben Avignon 1095 Sept.); das anscheinend verlorene Privileg Urbans (JL —) für Bischof (Arbert?) und das Bistum Avignon (1088-99), bestätigt von Calixt II. (JL —, WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 77 Nr. 15) gehört vielleicht zu Sept. 1095 oder Juli 1096. Das Schreiben an König Koloman von Ungarn JL 5662 (vom 27. Juli, ohne Jahres- und Ortsangabe) gehört offenbar zu 1096 und ist möglicherweise in Avignon (oder Arles?) ausgestellt worden.

Arles, 1096 Juli (Ende)? Ein Aufenthalt Urbans in Arles erscheint möglich, kann jedoch nicht durch Quellen nachgewiesen werden; Anhaltspunkte wären die Absicht Urbans, im Sommer ein Konzil zu Arles als Abschluß seiner Frankreichreise zu halten (JL 5636-5637 von Ende März 1096), doch fand dieses Konzil in Nîmes statt (7. bis 12. Juli); ferner die guten Beziehungen Urbans zu Erzbischof Gibelinus von Arles, der während der Frankreichreise wiederholt in Urbans Umgebung erscheint, zuletzt in Nîmes (Juli 1096); die Zeitspanne zwischen den Reisestationen in Villeneuve-lès-Avignon (bis ca. 23. Juli) und in Cavaillon (30. Juli) wäre für einen Besuch in Arles ausreichend. In GALL. CHRIST. 1, 557, wird (ohne Quellenangabe) ein Empfang Urbans in Arles durch Erzbischof Gibelin erwähnt; RUINART, Vita c. 273 (MIGNE PL 151, 216) hielt einen Besuch in Arles für möglich, doch unerwiesen. Vielleicht könnte JL 5662 (Sonntag, 27. Juli 1096) auch in Arles ausgestellt sein.

Auch ein Besuch Urbans in Marseille läßt sich nicht erweisen, vgl. schon RUINART, Vita c. 276 (MIGNE PL 151, 218); vielmehr ging die Reise seit Ende Juli 1096 auf dem Weg durch die Hochprovence nach Italien zurück.

Cavaillon, 1096 Juli 30, als Reisestation belegt durch die hier ausgestellte Papsturkunde JL 5664 vom 30. Juli für Montmajour.

RUINART, Vita c. 274 (MIGNE PL 151, 217); CROZET, RH 179, S. 307; SCHMIDT, AUF 10, S. 201.

A p t, 1096 August 5; Bischof ist wohl Leodegar, vgl. DIDIER, Cartulaire de l'église d'Apt (1967), S. 21. – 5. August: Weihe der Klosterkirche S. Eusebius (Abt Guilafredus), JL 1, 689; RUINART (*Ex domesticis instrumentis*) (MIGNE PL 151, 217); GALL. CHRIST. 1, 377 und 379; Anastasius IV. JL 9903 (1154 Mai 18), WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 4, S. 102 Nr. 25 (... *Urbanum, qui ecclesiam sancti Eusebii consecravat*), DIDIER, a. a. O., S. 248, mit der Vermutung, Urban habe vielleicht auch die noch unvollendete Kathedrale von Apt geweiht (so auch CROZET, RH 179, S. 307 und AM 49, S. 56). – Hier ausgestellte Papsturkunden: –; vielleicht hier oder später an anderem Ort (1096-1099) ein verlorenes (Weihe-)Privileg (JL – . –), erwähnt von Anastasius IV., JL 9903, WIEDERHOLD, a. a. O., S. 103.

RUINART, Vita c. 275 (MIGNE PL 151, 217); CROZET, RH 179, S. 307 und AM 49, S. 56.

Forcalquier, 1096 August 7, Grafschaftssitz Provence-Forcalquier. Hier ausgestellte Papsturkunden: Zwei Mandate in einer Streitfrage Schaffhausen-Rottenbuch: JL 5665, Germ. Pont. 1, 376 Nr. 5 = Germ. Pont. 2, 2, 15 Nr. 11, an Bischof Gebhard von Konstanz und JL 5666, Germ. Pont. 1, 376 Nr. 4 = Germ. Pont. 2, 2, 14 Nr. 10, an Propst Udalrich und Dekan M. von Rottenbuch, beide Urkunden vom 7. August 1096; Mois, Stift Rottenbuch, S. 70 ff.; CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker, S. 337 ff.; FUHRMANN, Urban II. und der Stand der Regularkanoniker, S. 40 Nr. 3. – Kurzer Aufenthaltsvermerk bei CROZET, RH 179, S. 307.

G a p, 1096 August 18, Bischof Isoard (Soc. d'Études des Hautes Alpes: Hist. de la ville de Gap, 1966, S. 36), letzte bisher nachweisbare Reisestation in Frankreich und Burgund. – Hier ausgestellte Papsturkunde: JL 5668 (1096 Aug. 18 für Kanoniker von Romans), wie WIEDERHOLD, Papsturkunden in Frankreich 3, S. 15, aufgrund der Hs. feststellte, *apud Guapicum* ausgestellt, nicht *apud Gaicem*, wie GIRAUD, Essai hist. sur l'abbaye de St.-Barnard, Cartul. de St. Barnard 1 (1856), S. 14 Nr. 6 und S. 15, las und als Gex interpretierte. Damit erübrigt sich das von Giraud und JL vermutete, unwahrscheinliche Itinerar: FORCALQUIER – VIENNE (JL 5667* ist als Beleg für Vienne zu unsicher, vgl. auch oben zu Vienne 1095) – GEX – ASTI, und das wirkliche Itinerar wird deutlicher: FORCALQUIER – (Sisteron) – GAP – (Embrun – Briançon – Mont Genève) – ASTI, obwohl hier viele Zwischenstationen fehlen und die Reisezeit (18. Aug. Gap – 9. Sept. Asti) nicht mit Einzelbelegen ausgefüllt werden kann.

Erster bekannter Aufenthalt in Italien bei der Rückkehr aus Frankreich ist wieder A s t i, 1096 September 9, JL 5669, It. Pont. 6, 2, 152 Nr. 13 für das Kloster Fruttuaria.

Zur Alpenüberquerung, aller Wahrscheinlichkeit nach über den Mont Genève, brauchten Urban II. und sein Gefolge im Sommer 1095 von Asti (1. Juli) nach Valence (5. August) etwa 34 Tage, im Sommer 1096 auf der südlichen Route von Gap (18. August) nach Asti (9. September) etwa 22 Tage. Möglicherweise ist bei der Hin- und Rückreise jeweils Gap Knotenpunkt und Reisestation gewesen.

An Kardinälen, die den Papst offenbar während der ganzen Reise begleiteten, treten (in Urkunden und erzählenden Quellen) namentlich hervor:

Kardinalbischöfe: Walter von Albano, Johann von Porto (der in St.-Flour am 13./14. Dez. 1095 starb), Bruno von Segni, Milo (aus St.-Aubin zu Angers), als legatus, später Kardinalbischof von Praeneste/Palestrina;

Kardinalpriester: Teuzo von SS. Giovanni e Paolo, Albertus von S. Sabina, Rangerius von S. Susanna, meist als Erzbischof von Reggio (Calabria) genannt;

Kardinaldiakone: Gregorius Papiensis (von S. Vitale?), Gregor unbekannten Titels, Hugo unbekannten Titels, Johann von Gaeta (S. Maria in Cosmedin) – Urbans II. Kanzler;

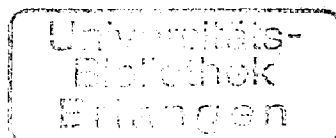
ferner: Abt Richard von St. Victor zu Marseille, Kardinalpriester unbekannten Titels.

Belege sind zumeist auch verzeichnet bei HÜLS, Kardinäle, S. 92, 111 f., 120 f., 129 f., 166 f., 203 f., 208 f., 217 f., 249, 251; für die Teilnehmer am Konzil von Clermont vgl. SOMERVILLE, Council of Clermont, S. 80 ff. Man kann (mit SOMERVILLE, a. a. O., S. 82) vermuten, daß noch mehr Mitglieder des Kardinalskollegiums (und ihre persönlichen Begleiter) an Urbans Frankreichreise teilnahmen, sowie auch weiteres Personal der Kurie und der Kanzlei, so der päpstliche Notar Lanfranc, der wohl während der ganzen Frankreichreise die Papsturkunden geschrieben hat, darunter die beiden Originale JL 5580 (Lyon 1095 Okt. 8 für Schaffhausen) und JL 5635 (St.-Maixent 1096 März 31 für St.-Maur de Glanfeuil), vgl. KEHR, Scrinium und Palatium, S. 104 f. Die beiden päpstlichen Dauerlegaten für Frankreich, die Erzbischöfe Hugo von Lyon und Amat von Bordeaux, haben den Papst offenbar während der ganzen Reise begleitet; aus Italien wird zumeist Erzbischof Daimbert von Pisa in der Umgebung des Papstes genannt, er gehörte praktisch mit zur Reisekurie. Aus Urkunden und erzählenden (regionalen) Quellen werden längst nicht alle (vorübergehenden) Teilnehmer an Urbans Frankreichreise erkennbar. Zum päpstlichen Gefolge stießen unterwegs zahlreiche Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte, wohl jeweils auch mit eigenem Gefolge an Klerikern und Mönchen, die den Papst auch längere Zeit hindurch begleiteten, an Weihehandlungen, Rechtsentscheidungen, Konzilien teilnehmend. Die Gemeinschaft *omnium paene archiepiscoporum et episcoporum qui in Gallis sunt* erwähnt Urban in seinem Schreiben an Klerus und Volk von Bologna (JL 5670, It. Pont. 5, 248 Nr. 14, HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe Nr. 3 S. 137); der Papst wird allein auf dieser Frankreichreise, von den (aus Frankreich recht häufigen) Romreisen in den übrigen Pontifikatsjahren abgesehen, einen großen Teil des französischen Episkopats, auch der Äbte, persönlich kennengelernt haben – eine für beide Teile im Bezug auf Reform und Kirchenregierung nicht unerhebliche Tatsache.

Bittsteller reisten dem Papst entgegen und folgten seiner Kurie dann noch bis zur Ausstellung der erbetenen Urkunden. Auch der Laienadel, durch dessen Gebiete der Papst reiste, erschien an den päpstlichen Aufenthaltsorten oder begleitete den Papst streckenweise. Überall, wohin Urban kam, strömten die Leute zusammen, und an manchen Aufenthaltsorten wie Clermont, Tours, Limoges, Nîmes, muß eine große Menge zusammengekommen sein.

Jedenfalls konnte die Reise, auch wenn eine gewisse Zügigkeit zu beobachten ist, nicht eben rasch vonstatten gehen; aber auf Schnelligkeit war man auch nicht bedacht, der Papst ließ sich für Frankreich ein ganzes Jahr Zeit. Dabei werden immerhin 55 Reisestationen (gelegentlich mit längerer Aufenthaltsdauer) erweisbar, ohne die, von denen

keine Quellenspur überliefert ist; sicher gab es, zumal auf längeren Zwischenstrecken, noch weitere Aufenthaltsorte. Die Datenbelege, Weiheakte, Urkundenausstellungen, auch manche Zeitangaben in erzählenden Quellen, können keine präzise Reisechronologie ergeben, sondern liefern nur ungefähre Anhaltspunkte; auch ist zu bedenken, daß der Papst an Sonntagen und besonderen liturgischen Feiertagen sicher nicht unterwegs gewesen ist, sondern die kirchlichen Festzeiten in Bischofsstädten oder größeren Abteien verbracht hat, entsprechend vorher dort ankam und erst nachher wieder abreiste. Schließlich erlaubt auch die unsichere und ungenügende Überlieferung über die Straßenverhältnisse keine genaue geographische Nachzeichnung des Itinerars.



Itinerar Urbans II. in Frankreich 1095–1096

Die Karte enthält einige Veränderungen gegenüber der Skizze bei R. CROZET, Le voyage d'Urbain II en France, Annales du Midi 49 (1937).

